

مجلة

الإسلام سؤال وجواب

السنة التاسعة عشرة

رجب - ذو الحجة ١٤١٦ هـ

العددان (٧٥ - ٧٦)

فبراير - يوليو ١٩٩٥ م

في هذا العدد

- الأيسر لأم والعصير
- نظرات في فقه الشيخ الغزالي ومركزاته
- التعدادية والاختلاف
- دراسة في الفكر المذهبي للاقتصاد الإسلامي
- منهج محمد عبده في دراسة العقيدة

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

♦ المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٦ ب الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة .

♦ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع أميل اده - بناية سلام .

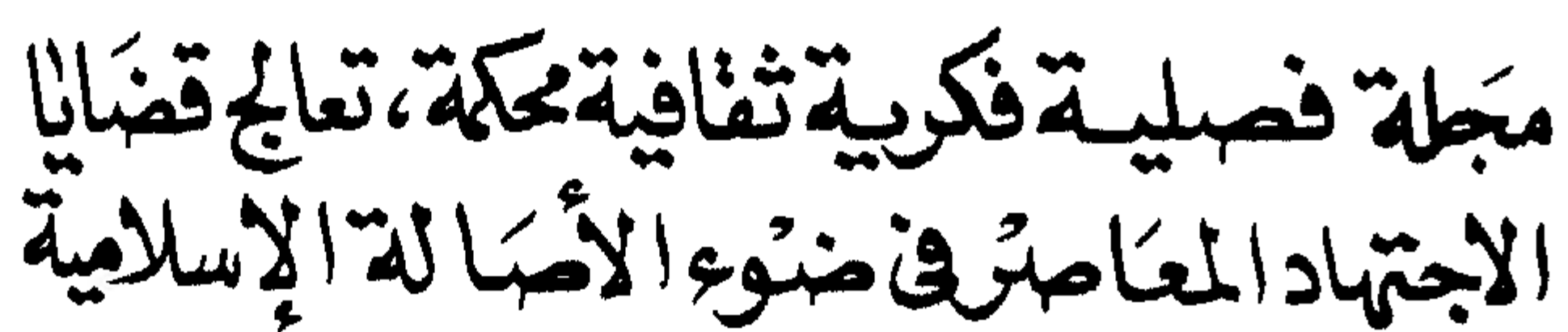
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦ .

♦ دار الثقافة - قطر

ص . ب : ٨١٥٠ الدوحة - قطر .

♦ دار البحوث العلمية - الكويت

ص . ب : ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت .



مؤسسة المسلم المعاصر

در تیس سالگی میرزا مستوفی

الدرکنده، محمد علی، الدین، میرزا

رجب - ذو الحجة ١٤١٦هـ فبراير - يوليو ١٩٩٥م

هيئة التحرير

رئيس التحرير

د. جمال الدين عطية

سكرتير التحرير

د. محمد كمال الدين إمام

أعضاء (*)

أ. فهمي هويدي
د. محمد سليم العوا
د. محمد عمارة

د. حسن الشافعي
المستشار طارق البشري
د. علي جمعة

مدير الإدارة

أ. مهجة مشهور

مستشارو التحرير (*)

د. مالك البدرى
د. محسن عبد الحميد
أ. محمد بريش
د. محمد عبد الستار نصار
د. محمد عثمان نجاتي
د. محمد فتحى عثمان
د. محمد نجات الله صديقى
أ. محيى الدين عطية
د. مقداد بالجى

أ. خالد إسحق
أ. خرم مراد
د. زغلول راغب النجار
د. طه جابر العلوانى
أ. عبد الحليم محمد أحمد
د. عبد الحميد أبو سليمان
د. عماد الدين خليل
أ. عمر عبيد حسنة
د. عوض محمد عوض

د. يوسف القرضاوى

(*) رتب الأسماء ألفائياً .

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ،
فقضيتها الأساسية هي « المعاصرة » ، وهي ذات مداخل ثلاثة :
الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة
الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها
المختلفة ، كما ترحب في باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التي تنشر في
المجلة أو في غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب في
باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعي للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط
الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع
إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من
مستشاري المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب
من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن
وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم
تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث
أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج)
من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو
ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة
أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحرير

الإسلام والعصر المستشار : طارق البشرى ٥

● أبحاث

- نظرات في فقه الشيخ الغزالي ومرتكزاته د. يوسف القرضاوى ٢١
- التعددية والاختلاف د. نيفين عبد الخالق ٥٣
- دراسة في الفكر المذهبي للاقتصاد الإسلامي د. شعبان فهمى عبد العزيز ٩٧
- منهج محمد عبده في دراسة العقيدة د. منى أبو زيد ١٢٨
-

● من تراثنا الحديث

بحوث في التشريع الإسلامي الشيخ/ محمد مصطفى المراغى .. ١٦٧

● محاضرات

كيف نتعامل مع الواقع ؟ د. جمال الدين عطية ١٨٩

● نقد كتب

دفاع عن حياة النبي محمد ﷺ د. عبد الرحمن بدوى ٢٤١

عرض وتعليق: د. عطية القوصى ٢٤١

● رسائل جامعية

المؤسسية في النظام السياسى الإسلامى ناهد محمود عرنوس ٢٧٩

عرض: أ. هشام جعفر ٢٧٩

الإسلام والعصر ملامح فكرية وتاريخية



مقدمة:

الموضوع الذى تفضلت مؤسسة دار الهلال باقتراح إعدادى له لهذه الندوة، هو موضوع "الإسلام والعصر" وهو موضوع عام جدًا من طرفيه، الإسلام والعصر، فضفاض جدًا، يصعب أو يستحيل ضبطه فى عناصر محددة.

وهو من جهة ثانية، يوحى بأن ثمة إشكالية تقوم بين طرفى العنوان، أى أن ثمة مشكلة تشير صلة الإسلام بالعصر، دون أن يتحدد لدى واضع العنوان ما يقصد "بالإسلام" هل يقصد الجانب العقيدى أم التقويم الاجتماعى أم التنظيم الحقيقى، أم الأوضاع الأخلاقية السلوكية، أم يقصد كل ذلك. وما الذى يقصد "بالعصر" هل يقصد به عصر نزول رسالة الإسلام أم العصر

الحاضر أم مطلق العصر، من حيث صلة الإسلام ككيان ثابت بالعصر كواقع متحرك.

ويبدو من ورقة العمل التى أرفقت بهذا التكليف، أن هذا الموضوع يشكل خلفية أساسية للعديد من قضايا الندوة مثل ما عبرت عنه الورقة بالدولة المدنية والدولة الدينية، والإصلاح والتجديد الدينى، والتراث والعصر، والتقليد والتحديث، والنقل والعقل.. إلخ.

لكل ذلك رجوت الله سبحانه أن يسر لى عرض الموضوع المتخذ هذا العنوان، فى عدد من الملاحظات العامة التى تتعلق بأمرين: الأمر الأول: هو الجانب المنهجى، منهج وأصول النظر العقلى فى إدراك العلاقة بين الثابت والمتغير فى هذا الشأن، والأمر الثانى:



هو الجانب التاريخي الخاص بالتاريخ الحديث في الإطار العام للحركات الإسلامية التي ظهرت على مدى القرنين الأخيرين.

(أولاً)

- ١ -

الإسلام يقصد به من الناحية الأصولية، الأحكام المنزلة من الله سبحانه وتعالى على نبيه محمد بن عبد الله ﷺ، والتي وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وهذه الأحكام ذات وضع إلهي، لا يطرأ عليها تغيير ولا تبديل، وهي جملة ما يتضمنه الإسلام من أصول حاكمة للعقيدة الإسلامية والعبادات ومعاملات البشر وللقيم ومعايير الشرعية والاحتكام وهذه الأحكام منزلة، ومفاد أنها منزلة أنها وردت على البشر ومجتمعاتهم من خارج التاريخ، ونصوصها ليست تاريخية.

أما ما نسميه بالفقه الإسلامي، فهو اجتهادات البشر في إدراك الأحكام المنزلة، وفي استخلاص المعاني المقصودة، أي: اجتهاداتهم في وصل تلك الأحكام بأحوال البشر في كل بنية، وهي في إطار ما تعتبر به فهماً بشرياً وفقهاً إنسانياً، هي ذات وضع بشري، يرد عليها الصواب والخطأ وتعلق بها نسبية التاريخ.

يتفرع من ذلك من حيث صلة "الإسلام" بالعصور أمر هام يغفل عنه المفكرون كثيراً، سواء الإسلاميين أو غيرهم، وهو أن ثمة عصراً أو عهداً ليس كالعصور، والعهود، فريداً في ذاته ومنفرداً، وهو عصر تنزيل الرسالة، عصر الصدر الأول للإسلام الذي نزل فيه القرآن الكريم، وصدرت فيه السنة الشريفة عن رسول الله، وتحددت فيه أولى حلقات سلسلة الرواة لما تواتر من أحكام الإسلام، قرآناً وسنة، ولما ثبت من الأحاديث النبوية المرفوعة إلى النبي عن طريق الصحابة، هذا العهد هو الوعاء الزمني لنصوص غير زمانية.

هذا العهد لا ترد أهميته من كونه تجربة تاريخية، ولكنها ترد من قيمته التشريعية الأصولية، وإن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من هذه الفترة من أصول، إنما يتعلق بما يعتبر لدينا نصوصاً وأحكاماً ذات دوام.

أما ما بعد ذلك من عهود وأزمان فهي تاريخ من التاريخ، وما حدث فيها جميعها هو تجارب من تجارب المجتمعات والبشر، وناسها وعلمائها وفقهاؤها هم رجال من الرجال، في كل أحوالهم وأوضاعهم، نحن ندرسهم ونأخذ منهم العبرة ونسترشد بما قالوا وفعلوا، ولكننا نأخذ من أقوالهم ومن أفعالهم ونترك

حسبما يتراءى لنا وجه الصواب ووجه المصلحة، وكل إنتاج هذا المحصور هو مما ينسب إلى "الفقه" وليس للنص ولا للحكم المنزل.

- ٢ -

إن اختلاف العصر يعنى اختلاف الأوضاع الاجتماعية والتاريخية والإنسانية، وهذا الاختلاف فى الأوضاع لا يسببه اختلاف الزمان فقط، المعبر عنه باختلاف العصر، إنما يسببه أيضاً اختلاف المجتمعات، وإن جرى هذا الاختلاف فى زمان واحد.

وعندما يجرى الحديث عن مشكلة تتعلق "بالإسلام والعصر" فإن المقصود من ذلك الإشارة إلى ثبات الإسلام وتغير العصور، أى: تغير الأوضاع الاجتماعية والتاريخية والإنسانية.

وفى هذا الصدد نشير إلى أن مصدر الإسلام الأساسى، وهو القرآن والسنة، ظهر فى أرض الحجاز فى القرن السابع الميلادى، فى مجتمعى مكة والمدينة، ثم جاءت الفتوحات الإسلامية ودخول شعوب أخرى فى الإسلام، ولم يمض قرن واحد حتى كان الإسلام عقيدة وشريعة وأصولاً مرجعية للسلوك والقيم، قد انتشر فى رقعة جغرافية تمتد من الهند شرقاً حتى الأندلس غرباً، ومن بحر العرب جنوباً حتى بحر قزوين شمالاً.

ولنا أن نستعيد تصور مقدار التنوع الهائل فى هذه البيئات، من حيث اللغات والتاريخ وعوائد الناس وأعرافهم، ومن مجتمعات زراعية مطرية، ومجتمعات زراعية نهريّة، ومجتمعات رعوية، ومجتمعات تجارية، ومن أهل الجبال وأهل السهول والوديان وأهل الصحارى، ومن إمبراطوريات ذات تاريخ قديم ومجتمعات مدن ووحدات سياسية قبلية، وثنيتين يعبدون الأصنام، ومجوس، ومن يهود ومن مسيحيين ملكاتين ويعقوبيين وسطوريين وأيوبيين، ومن أجواء باردة وأجواء حارة.. إلخ.

مع هذا التنوع الهائل فى كل ظرف، وفى كل عنصر من عناصر البيئة الجغرافية التاريخية الاجتماعية السياسية، بدأت الشريعة الإسلامية تُطبّق وتحكم كل أوضاع الناس، عقيدة وعبادة، ونظماً ومعاملات، واستطاع الفقهاء والمفكرون فى فترة وجيزة أن يلائموا بين الأحكام الكلية للشريعة وبين أوضاع تلك البيئات جميعاً، وأن يحفظوا صيغة لوحدة الأصول والكليات مع التنوع الهائل فى الفروع.

وفى هذا المجال العريض المتنوع نما الفقه الإسلامى، وتفرعت التفاريع على كلياته، جرى ذلك بشيوع الإسلام بين



الناس وبالصلة المباشرة التي نشأت بين الناس وبين الفقهاء والمفكرين، على نحو تميز تميزاً واضحاً عن سلطة الحكم وشئون الولاية والسلطين.

- ٣ -

حتى صارت لدينا القدرة على التمييز بين ما هو ثابت، أى يشكل وضعاً إلهياً وهو النصوص والأحكام المنزلة قرآناً وسنة، وبين ما هو متغير، أى يشكل وضعاً اجتماعياً وتاريخياً من اجتهادات الفقهاء، فإننا بهذه القدرة نستطيع أن ندرك كيف نحفظ أصول الشريعة وفي الوقت نفسه نعمل عقولنا في المجال الفسيح المتاح للاجتهاد في هذه الأحكام، بما يحفظ أصول الإسلام، ويرعى مصالح العباد، وبما يشيع العدل، ونحن نقوم بمهمة مزدوجة، فالنص نص لا تاريخي آت من خارج الزمان، والاجتهاد في المجال المتاح له يصل إلى حلول فكرية تتصل بالوظائف الاجتماعية من حيث الحفاظ على المصالح الخمس المعروفة، الدين والنفس والعقل والعرض والمال، ونحن في الاستمسك بالأصول وفي أعمال وجوه الاجتهاد، ينبغي أن ندرك الصلة بين كل ذلك وبين أوضاع المجتمع والبيئة، وعلينا المهمة المزدوجة وهي أولاً: تشكيل أوضاع المجتمع بما يلائم

أصول العقيدة والإسلام، وثانياً: وضع الاجتهادات بما يتلاءم مع مصالح الجماعة وإشاعة العدل.

إن محاولة إضعاف الإسلام في نفوس المسلمين خلال القرن الماضي، لم تتخذ شكل محاربة الإسلام كعقيدة ولم تتخذ شكل الهجوم الصريح أو النقد الصريح له من حيث هو نظام للحياة وأساس للشرعية الاجتماعية والسلوكية، إنما جرى ذلك بتغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس، بطريقة جعلتها قائمة على التعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما قام به هذا التعارض، ولم يجر ذلك بالإقناع وتبادل الرأي. ولكنه جرى بالتزويج والدعاية والإغراء وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة.

فلما استتبت قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب ونماذج السلوك، بدأ يظهر التعارض بينها وبين فقه الشريعة وأحكام الإسلام، وبدأ الفقه يحاصر بين بديلين: إما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع المستتبّة، وإما أن يتهم بالجمود والتخلف عن الواقع والعجز عن ملاحقة التطور.

وإن مناط الحكم على الفقه بالتطور لا يتأتى من قدرته على ملاحقة تلك المظاهر، ولكن مناط التجديد يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيب للتحديات التى يفرضها الواقع والتاريخ فى زمان ومكان معينين على الجماعة، وأن تكون الاستجابة بما تحفظ مصالح هذه الجماعة.

لذلك لدينا واجبات ثلاثة، أولاً: أن نحفظ للعقيدة الأوضاع الاجتماعية التى تناسب رسوخها وبقائها، ثانياً: أن ندرك الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التى لا بست اجتهادات الفقهاء والسابقين ونتنبه إلى أثر الزمن فى آرائهم والدلالات الواقعية للحكم المفتى به منهم، ثالثاً: أن يدرك الفقه الحديث وجوه التحديات الحقيقية التى تواجه الجماعة، ويعمل اجتهاداته بما يحقق الاستجابة السليمة لهذه التحديات بما يتجه إلى نفع الأمة، ويربط بين الحلول الفكرية المستخلصة والوظائف الاجتماعية المطلوبة.

- ٤ -

نحن نتذكر كلمة محمد إقبال التى لقنها له أبوه، "اقرأ القرآن كأنه ينزل عليك"، وهذا القول هو واحد من تطبيقات أن القرآن نص غير تاريخى،

فنحن نقرأه فى كل عصر كأنه تنزل على هذا العصر.

ومن جهة أخرى، فإن مقياس التجديد فى الفقه القائم، إنما يستخلص من واقع المجتمع المعاصر وقضاياها الحيوية، وهو لا يستخلص من نماذج مجتمعات أخرى، وليس مقصود به إسباغ بردة الدين على أنماط سلوك غريبة، كما أنه ليس مقياساً صورياً يقصد به مجرد التخفيف من الأحكام الشرعية، بتطبيق العزائم وتقييد الفروض والمحركات، وبالإفساح من الرخص والإفاضة فى التيسير.

إن التجديد هو "الاستجابة" من جانب الفكر لمتطلبات الواقع ولتحدياته، وقد تقتضى هذه الاستجابة فى "عصرنا" إلى المزيد من الضبط والتطبيق، لا إلى الإفساح والتيسير كظروف حرب أو مقاومة غزوة أو ضرورات تنمية.

ومع القابلية للتجديد ترد القابلية للتنوع داخل الوعاء الفسيح للفكر الإسلامى، تنوعاً من هذا الذى أسموه قديماً باختلاف الزمان والمكان، ويمكن أن نضيف إلى هذا الاختلاف وجوهاً أخرى للتنوع داخل الجماعة السياسية الوافدة، تنوع يعبر عن وجه الاختلاف فى الأوضاع السياسية والاجتماعية داخل هذه الجماعة، ومن ذلك على

سبيل المثال الاجتهادات المتنوعة حول حق الملكية وما تتيحه من سلطات وصلاحيات اجتماعية، والاجتهادات المهمة بمقاومة الجور أو حفظ النظام والاستقرار، وهكذا.

وكل ذلك يجد حده بطبيعة الحال في النطاق الصارم لثوابت الشريعة الإسلامية، حسبما توضحها النصوص وتستقر الجماعة على فهمها، ويجد حده أيضاً في الإطار الصارم للصالح العام للجماعة الإسلامية الوطنية.

ومن جهة أخرى، فإن ثوابت الشريعة الإسلامية، وسعت قديماً أنماطاً ونماذج من العادات والأعراف كانت قائمة في البلاد التي دخلها الإسلام، ولكن لفقهاء الشريعة أن يستوعب ما يصلح من هذه العادات والأعراف مما يمكن انضوائه تحت بردة الشرعية الإسلامية، وليس ما يمنع من اغتناء فقه الشريعة بالعديد من نماذج الحاضر مما أنتجته تجارب حضارات أخرى.

(ثانياً)

- ٥ -

أسفرت الأوضاع التاريخية في نهايات القرن الثامن عشر وعلى مدى القرن التاسع عشر، عن قيام الأحكام السياسية والعسكرية التي تهدد الأمة الإسلامية من أوروبا، سواء عن طريق

روسيا التي كانت بدأت حروبها التوسعية في أواسط آسيا وفي ولايات الدولة العثمانية في الجنوب في غرب آسيا وشرق أوروبا، أو عن طريق بريطانيا التي أحكمت أساطيلها العالم العربي والإسلامي من المحيط الهندي وشبه القارة الهندية، وأخذت تتقدم شمالاً في ديار المسلمين، أو عن طريق فرنسا التي وجهت سهمها الخاطف إلى مصر في ١٧٩٧، ثم احتلت الجزائر ١٨٣٠، ثم تونس ثم المغرب.. إلخ.

وتمثل هذا الخطر في الغزو العسكري، كما تمثل في التغلغل الاقتصادي بالقروض والديون وإغراق الأسواق بالسلع الأجنبية ثم الاحتلال العسكري، ثم بتأسيس الركائز الفكرية والثقافية التي تضرب الثقافات المحلية وتفتت مع ذلك مقومات تجمع الجماعات السياسية وأسس الانتماء لدى الشعوب والشعور بالتميز والذاتية.

وصاحب ذلك مع مفتتح هذه المرحلة التاريخية أن أوضاع الفقه الإسلامي كانت على قدر من الركود لا تقوم به النهضة المطلوبة، وهو مما وصفه الشيخ محمود شلتوت رحمه الله بغلبة العناية بالمناقشات اللفظية،

وروح التقديس لآراء القديمة، وقوة روح التعصب المذهبي.

ومن بداية ذلك الوقت حتى الآن تتابعت موجات الإصلاح الديني الإسلامي فكرياً وحركات سياسية.

الموجة الأولى: وهى الموجة التى ظهرت بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر وتمثلت فى دعوة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٢ - ١٧٩١) الذى ظهر فى نجد، ومحمد بن نوح الفلاتى (١٧٥٢ - ١٨٠٣) الذى ظهر فى المدينة المنورة، وولى الدين الدهلوى فى الهند (١٧٠٢ - ١٧٦٢)، ومحمد بن على الشوكانى فى اليمن (١٧٥٨ - ١٨٣٤)، ثم الشهاب الألوسى فى العراق (١٨٠٣ - ١٨٥٤)، ومحمد بن على السنوسى فى المغرب (١٧٧٨ - ١٨٥٩)، ثم محمد بن أحمد المهدي فى السودان (١٨٤٣ - ١٨٨٥).

ومن السائغ عندما تجد عدداً كهذا من المصلحين يظهرون فى فترات متقاربة وفى بلاد متعددة من بلاد المسلمين أن نعتبر أنفسنا أمام موجة إصلاحية تفتقت عنها البيئة الإسلامية فى كل هذه الأوضاع.

ونحن نلاحظ أن جهود هؤلاء المصلحين فكرية وحركية وسياسية فى

الوقت نفسه، كدعوة ابن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية والسنوسى فى المغرب العربى الكبير، والمهدى فى الجنوب بالسودان، وبعضها كان فكرياً وفقهياً دون أن تصحبها دعوة حركية سياسية مباشرة.

ومن جهة أخرى، فرغم الخلافات التى قامت بين أصحاب هذه الدعوات بعضهم مع بعض، فيلاحظ أنها فى الأغلب الأعم، اتخذت سمات عامة وهى تأكيد دعوة التوحيد فى صورته المجردة، وبالرجوع للأصول من الأحكام المنزلة، بالقرآن والسنة، والأخذ عنها مباشرة. وبنفى القداسة عن المذاهب المختلفة. وهى لهذا دعوة كانت تواجهه فى خصائصها العامة أعراض "العصر" التى علفت بالفكر الإسلامى وفقهه من نزعات التقليد المذهبي الضيق وما أنتجته من صراعات مذهبية، ومن سلبات ممارسات الطرق الصوفية.

ونحن نلاحظ أن هذه الموجة ظهر رجالها فيما يمكن اعتباره "مناطق الأطراف" سواء الشرقية كالحند والعراق أو الجنوبية كنجدة واليمن والسودان أو الغربية كالمغرب، وأنها تفادت منطقة القلب أو المركز التى كانت تتمثل فى محور تركيا والشام ومصر؛ لأن من عادة الدعوات التجديدية أن تظهر بعيدة عن

مناطق استقرار وتركز المؤسسات التقليدية، وعن مناطق استتباب الهيئات التي تقوم بالفكر التقليدي وتقوم عليه مدافعة عنه.

على أن المشكلة التي واجهت هذه الموجة الإصلاحية، هي الغزو الأوروبي وتوسع إمبراطوريات الغرب في بلاد المسلمين، هذه المخاطر قد لفتت أقصى انتباه لرجال الدولة والقائمين على الحكم بشدة، فاستيقظ لديهم الشعور بالحاجة للإصلاح، وتحرك شعورهم بالمسئولية عن الرباط وحماية الثغور والدفاع عن الحوزة. ورجال الحكم رجال عمل وتصدد، تلفتهم المشاكل العملية، وإزاء الأخطار المحدقة بأمن الأمة، بدت لديهم الحاجة الملحة لإصلاح الجيش وإعادة بناء مؤسسة الدفاع عن الديار، بإدخال أدوات القتال الحديثة وإعادة تنظيم الجيش وفقاً لما تقتضيه هذه الأدوات مع تدريب الجنود، وكان لهذا الشاغل امتداداته اللائقة به لكفالة التمويل اللازم لإنجاز هذه المهام، وإقامة التعليم الملائم لذلك، وهذا ما كان من أمر حركات الإصلاح المؤسس للدولة وأبنيتها، على أيدي كل من السلطان سليم الثالث ثم محمود الثاني، والوالي محمد علي، وذلك على مدى النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وتمثلت المشكلة التي أريد الإشارة إليها هنا، أن أجهزة الحكم في الدولة كانت تتأيد بالمؤسسات التقليدية الدينية والإسلامية وتدعمها، ودافعت عن فكر هذه المؤسسات ومواقفها ضد حركات التجديد الفكرية والسياسية التي ظهرت في الأطراف، دافعت عنها ضماناً لما ظنته استقراراً للأوضاع السياسية في ظروف مواجهة أفكار خارجية محدقة، ودافعت عنها صيانة للأوضاع الراهنة برمتها ولما يقوم من تآزر بين المؤسسات الحاكمة السياسية والفكرية.

ومن هنا وقع الصدام بين حركات الإصلاح المؤسسي وحركات الإصلاح الفكري، صدام بلغ حد القتال بين جيش محمد علي المؤيد من محمود الثاني وبين الحركة السلفية في الجزيرة العربية فيما عرف باسم الحرب الوهابية.

والمهم أن حركة التجديد الفكري، لم تصطدم بقوى التقليد والمحافظة من حيث هي كذلك، إنما اصطدمت بقوة قائمة على الإصلاح المؤسس للدولة وصارت قوامه على الدفاع عن أمن البلاد بموجب هذا الإصلاح المؤسسي. وهذا ما أضعف حركتي الإصلاح معاً وهد من قواها جميعاً.

ولكن يبقى أن هذه الموجة الإصلاحية الفكرية، قامت مستجيبة

لمتطلبات العصر فى مجال الإصلاح الفكرى. وإن دعوتها على مدى السنين التالية نجحت فى تقويض المذهبية الضيقة والصراعات المذهبية ومبالغات الطرق الصوفية ونزعاتها الحلولية.

وإن كان أخطر ما انتقل إلينا من آثار هذه المرحلة هو انفصال حركة الإصلاح المؤسسى عن حركة الإصلاح الفكرى.

- ٦ -

الموجة الثانية: وهى الموجة التى ظهرت واستمرت نصف القرن ما بين الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين فى هذه المرحلة تم استيلاء الغرب على بلادنا العربية والإسلامية عسكرياً وسياسياً، فاستولت بريطانيا على مصر (١٨٨٢) والسودان (١٨٩٩)، وفرنسا على تونس (١٨٨١) والمغرب (١٩١٢)، وإيطاليا على ليبيا (١٩١٢)، وما إن انتهت الحرب العالمية الأولى حتى اقتسمت بريطانيا وفرنسا الباقي، فاحتلت بريطانيا فلسطين والعراق واحتلت فرنسا سوريا ولبنان، ومن قبل استولت فرنسا على الجزائر فى ١٨٣٠، وبريطانيا على عدن فى ١٨٣٩، وقبل ذلك سيطرت روسيا على بلاد المسلمين فى آسيا الوسطى، وما وراء النهر،

وأدخلت بخارى وسمرقند فى حوزتها، وسيطرت هولندا على جزر الهند الشرقية، وسيطرت إنجلترا على الهند. فى مرحلة نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ومع تمام هذه السيطرة الأجنبية العسكرية والسياسية، كان الفكر الإسلامى يطرح عليه موضوعان أساسيان أولهما: كيفية التجمع لمقاومة الغزو الحاصل، وثانيهما: التنقيب عن أسباب الوهن والعجز عن المقاومة وأثر ذلك فى بنية الأمة الإسلامية وكيفية علاجها، سواء بالنسبة للنظم أو المقومات الخلقية أو الفكرية المعينة على النهوض. عرفت هذه المرحلة رجالاً مثل جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩-١٨٩٦) ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) انشغل فكر جمال الدين بأمر وحدة المسلمين ليتمكنهم التصدى لما يتهددهم من أطماع خارجية، واعتبر طرح ولاية الأجنبى عن المسلمين من الأركان العظمى للإسلام، وجاء فكر محمد عبده متعلقاً بدعوة للاجتهاد يكون من شأنها رأب الصدع الحاصل فى الأبنية الفكرية والمؤسسية والنظامية بين الأوضاع الموروثة والأوضاع الوافدة من الغرب، وصقل

إمكانيات النهوض والتربية والتنظيمات القانونية وكانت الاجتهادات الخاصة برشيد رضا تتميز بأنه صار أكثر التصاقاً بفكر ابن تيمية، وأنه أوجد الآصرة القوية بين الفكر السلفي والتجديد الفقهي، وأنه أكمل منهج محمد عبده في ربط الفقه بقضايا السياسة وأوغل في السياسات العملية، سواء العربية أو الإسلامية.

كل هذا كان فكراً معاصراً، بمعنى أنها كلها اجتهادات يتصدى بها الفكر لمتطلبات العصر الذي عاشه هؤلاء مراعين في اجتهاداتهم صالح الجماعة الإسلامية وما تقابله من مشاكل ومحن. وإذا كان ثمة خلاف يظهر بين نوعي فكر جمال الدين ومحمد عبده، فمرده إلى الخلاف في النظر السياسي لأوليات العمل الإسلامي الوطني الذي يحقق مصلحة الجماعة، وهل تكون الأولوية للتصدي للخطر الخارجي أم تكون الأولوية لمعالجة أسباب الوهن الذاتي.

على أنه يلاحظ أنه في هذه المرحلة عيها، كان الفكر الأوروبي الوافد بمذاهبه ومدارسه يُستتب في البيئات المحلية، تقوم عليه دور صحف ونشر كدار المقطم في مصر، وجامعات كالجامعة الأمريكية في بيروت ومجلات فكرية كالمقتطف، ومن جهة أخرى،

جرى تغيير للأوضاع الاجتماعية وأساليب العيش وأنماط العلاقات بما يخرج عن إطار المرجعية الإسلامية التي كانت حاکمة للمجتمع تنظيمًا سلوكيًا، وكل ذلك أوجد تحديًا لأصول الإسلام وأطره الحاكمة، وهذا ما جعل لقوى المحافظة الإسلامية ومؤسساتها دوراً دفاعياً ووظيفة إسلامية هامة، لتثبيت أركان الإسلام وأصوله العقيدية ومرجعته الحاكمة، ولدفع عوامل الاجتثاث عن جذوره، ونجد أمثلة كثيرة على هؤلاء مثل الشيخ محمد عليش والشيخ محمد نجيب، وأيضاً الشيخ محمود أبو العيون، فضلاً عن الجمعيات التي نشأت باسم الجمعية الشرعية والسنة المحمدية وأنصار السنة، وغير ذلك.

وإذا كان عنصر الخطر الخارجي عاملاً في الصدام بين حركتي الإصلاح المؤسسي والإصلاح الفكري في الموجة الأولى، فإن هذا العنصر الخارجي ذاته هو ما أبقى للقوى المحافظة وظيفة جوهرية في الدفاع عن تخوم العقيدة وأطرها المرجعية، وبذلك قام الصدام وسوء التأويل بين قوى التجديد البناء وقوى المحافظة المدافعة عن الأصول.

وكان هذا أخطر ما انتقل إلينا من آثار هذه المرحلة وهو الصدام بين قوى

الدفاع عن الأصول وبين قوى النهوض والتجديد، كلاهما لازم، ولكنهما تصارعا وأضعف كل منهما صاحبه.

- ٧ -

الموجة الثالثة: وقد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى: متمثلة فى الحركات الإسلامية التى ظهرت مع نهاية العشرينيات وحتى منتصف القرن العشرين، كانت الحركات الوطنية فى بلادنا مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه، وكانت الشعوب العربية الإسلامية وهى تقاوم الاستعمار، إنما تنهض تحت راية الإسلام، والحركات الإسلامية هى ما كانت تتجمع فيه الشعوب لمكافحة أجنبي محتل أو مقاومة ظالم مستبد، وبهذا التصور نفهم حركة عبد القادر الجزائرى فى الجزائر وحركة عبد الكريم الخطابى فى المغرب، وحركة السنوسى فى ليبيا، وحركة المهدي فى السودان، وكذلك كانت الحركات فى مصر من جمال الدين الأفغانى إلى مصطفى كامل... وهكذا.

وكانت التكوينات المتأثرة بالفكر الغربى لا تعرف وقتها إلا فى دوائر النخب السياسية من كبار رجالات المجتمع ذوى المناصب الكبيرة. ولكن هذه الدوائر بدأت مع الوقت تتسع

وتنمو ويتكاثر الناس فيها، وذلك بفعل نظام التعليم الحديث الذى لم يكتف بإدخال العلوم الحديثة والعلوم الطبيعية واللغات، ولكنه تأسس وتكون على النمط الأوروبى من حيث فصل علوم الدنيا عن علوم الدين، فركز على الأولى وأهمل الثانية إهمالاً، كذلك انتشر الفكر الأوروبى الفلسفى بين صفوة المثقفين المتخرجين من هذه المدارس، بفعل الكتب والمجلات الشهرية التى تظهر لتزوج لهذه الأفكار وتعارض بها أسس الفكر الإسلامى التقليدى. جرى هذا فى مصر فى فترة استتباب الهيمنة الإنجليزية عليها فى نواتيم القرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين.

ولم تكد الحرب العالمية الأولى تنتهى (١٩١٤-١٩١٨)، حتى كانت الدولة العثمانية قد صفيت، وحلت محلها دولة تركيا الحديثة التى ألغت الخلافة الإسلامية واتخذت إجراءات بالغة الحدة لتصفية كل أثر للإسلام كنظام للحياة وأساس للشرعية الاجتماعية والسياسية هناك، وكان لذلك وقع الصدمة الشديدة على المسلمين فى العالم أجمع، وذلك ألماً من تلك الظروف التى نقضت عقد المسلمين وشتت شملهم، فباتوا لا يرون جهة أو

هيئة يتجهون إليها كجامع لهم، وفي الوقت نفسه احتلت القوات الأوروبية ما كان لم يحتل بعد من أراضي العرب والمسلمين واقتسمها بينهم المنتصرون في الحرب، وبخاصة منطقة الشام والعراق.

وفي هذا الوقت ظهر عديد من الحركات الوطنية في العالم الإسلامي كمصر، وفي غير العالم الإسلامي كالصين والهند، وكذلك ظهرت حركات مقاومة الغزو في البلدان حديثة العهد بالاحتلال كسوريا والعراق، وكانت القوى السياسية التي قامت بهذه الحركات تتكون في الأساس من الشباب والكهول أبناء المؤسسات الحديثة في التعليم، ومن تربوا على أسس علمانية بعيدة عن المؤسسات الدينية التقليدية.

وتكاثفت هذه العوامل لتضع الحركات الوطنية التي تظهر في هذه المرحلة بصورة علمانية، فهي حركات تعمل على إجلاء المحتل وتطلب الاستقلال السياسي لأقطارها، ولكنها ترسم لمستقبل بلادها - مجتمعات ما بعد الاحتلال صورة مستمدة من أنماط النظم الاجتماعية السائدة في الغرب، وتستهدف بناء نظم وضعية بعيدة عن الفكر الديني وعن أصول الشرعية المستمدة من الإسلام.

في البداية، أي في صدر العشرينات اندمج التوجه الإسلامي ورجاله في هذه الحركات، بحسبان أن مقاومة الغاصب الأجنبي أولى في الاعتبار، وأن جلاءه مما يفيد القوى الوطنية كلها، وأن المتبع للحركات الوطنية في هذه السنوات من بدايات العشرينات يلحظ اتصالاً قوياً للعناصر ذات التوجه الإسلامي ومشاركة فعالة في هذه الحركات.

ولكنه مع نهايات العشرينات بدا أن الفكر العلماني يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة وأن يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه، وعلى أن يفصل الدين عن شئون المجتمع ويفشى نظاماً وضعياً صرفاً أو يكمل التنظيم العلماني الذي كان قد بدأ مع نهايات القرن التاسع عشر وكانت أقلام كتاب ومقالات صحف تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شأن بأي من وجوه النشاط الاجتماعي.

وفي الوقت نفسه تحررت حركات التنصير المسيحي الأوروبية والأمريكية من خوفها إزاء المسلمين، كانت هذه الحركات قد وفدت إلى أقطارنا الإسلامية والعربية منذ منتصف القرن

التاسع عشر، وكانت تنشط بين المسيحيين من المواطنين فى بلادنا، لتكون لها قواعد بشرية موالية لها، وأثار ذلك سخط المسيحيين الشرقيين فى بلادنا وحفزهم لمقاومة هذا النشاط وأن تلك البعثات لم تكن تجرؤ على أن تقترب من المسلمين، هذا البحر الواسع الذى يمكن أن يتلعب فى هياجه حركة التنصير ويغرقها فى قراره السحيق، لكن بعد الحرب العالمية الأولى، ونشأة النظم العلمانية، وتبنى قيادات الدول وقيادات الحركات الوطنية المنهج العلماني الوضعي، بعد ذلك كله وسببه تشجعت حركات التنصير لتعمل بين المسلمين، وبدأت عملها فعلاً بعد مؤتمر عقده المنصرون فى القدس فى ١٩٢٤ وارتفع فيه شعار، "تنصير العالم فى جيل واحد" فى هذه الأوضاع، واستجابة لها من الموقف الإسلامى ظهرت الحركات الإسلامية التى تؤكد على الشمول الإسلامى لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد وجميع أطراف الحياة، ويهيمن على شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكاً، وكان هذا جوهر نشاط الشيخ حسن البنا.

كانت الدعوة للشمول الإسلامى هنا تحاول أن تجمع بين الاستقلال العقيدى

والحضارى والاستقلال السياسى والاقتصادى، وبدأ من ذلك أن الحركة الوطنية صار لها تعبيران، أحدهما: يعبر عن نفسه من موقف علمانى يقتصر على استهداف الاستقلال السياسى والاقتصادى، والآخر: يعبر عن نفسه من موقف إسلامى من حيث استقلالية الثقافة والرؤية الحضارية التى تشكل الذات الجمعية.

وهنا حدث التصادم بين حركتى الاستقلال العلمانية والإسلامية، وكان هذا أخطر ما انتقل إلينا من آثار هذه المرحلة.

لقد أعادت الموجة الأولى الإسلام إلى متابعة الأولية فى القرآن والسنة بعيداً عن تقديس المذاهب الفقهية والتقليد وعن نظريات الحلول الصوفية وتقديس الأولياء، وأرست الموجة الثانية فكرة الإسلام المجاهد المقاوم للغزو الأجنبى مع التجديد فى الفقه والتفسير لمواجهة مطالب العصر، ومع ربط التجديد بالسلفية ووصل الفكرة العربية بالفكرة الإسلامية مع التفاعل مع السياسات الوطنية، وأضافت الموجة الثالثة شمولية الإسلام وارتباط العمل والدعوة بالتنظيم الحركى فى مواجهة نزعات فصل الدين عن نظم الحياة.

ولكن المشكلة أتت في التصادم غير الحميد الذي جرى بين قوى كان من المفروض أن تتآلف وتتآذر ويشد بعضها برقاب بعض، ولكن أوضاع المخاطر الخارجية، أى: العنصر الخارجى أدى إلى أن يحل التصادم محل التآلف، والتنافى محل التآزر.

في الموجة الأولى: تضاربت حركة الإصلاح الفكرى مع حركة الإصلاح المؤسسى.

وفي الموجة الثانية: تضاربت حركة التجديد الفقهي مع حركة الدفاع عن الأصول الفقهية.

في الموجة الثالثة: تضاربت حركة الوطنية الإسلامية مع الحركة الوطنية العلمانية.

في هذا الإطار الفسيح للفكر الإسلامى المعاصر، ظهرت حركات ومجموعات فكرية ذات خصائص ثانوية أقل ثباتاً (من الناحية النسبية) مما سبق عرضه، وهى عند التحقيق لا تمثل نقضاً أساسياً للخصائص العامة السابقة، ولكنها تمثل استجابات مرخلة أو إقليمية متغيرة لأوضاع خاصة أو طارئة، أو لضغوط حادة، وظروف استثنائية صادفت أهل قطر معين، مثال ذلك: الحركات والدعوات التى قام بها سعيد النورسى فى تركيا، أو جماعات التبليغ

التي ظهرت أولاً فى الهند، أو ما كان فى فكر أبى الأعلى المورودى أو سيد قطب، حينما ظهر وتفاعل.

ويمكننا أن نلاحظ أن هذه الاتجاهات جميعاً ظهرت فى أوضاع تاريخية وإقليمية اتسمت بالحصر والتضييق على الدعوات الإسلامية وحركاتها، وهى قد تنوعت حسب نوع التضييق الحادث، ويمكننا من ملاحظة الظرف التاريخى الذى ظهرت فيه كل من هذه الدعوات أن نخلص لما يلى.

أولاً: حيث كان الحصر والتضييق يشتد ويمتد إلى أصول العقيدة الإسلامية، وتنسد به المنافذ أمام التعبير عن الموقف الإسلامى فى شموله، ويخشى فيه على الكافة من تآكل جذور العقيدة فى نفوسهم بسبب المخالطات الدينية غير السماوية كما فى الهند، أو بسبب سياسة طغيان عازم على اقتلاع الإسلام من جذوره العقيدية كما فى تركيا الكمالية، حيث كان الوضع هكذا صرفت الحركة الإسلامية المعنية جهدها لتثبيت العقيدة فى قلوب البشر وتأكيد دعائم الإسلام فى النفوس، وبذلت جهدها فى الاعتناء بالأوضاع الاجتماعية المهنية لاستقرار أوضاع المسلمين المادية والمعنوية، وقصرت دعواها على الجانب العقيدى وعلى

جوانب تهيئة الخدمات الاجتماعية من مدارس ومستشفيات وفرص عمل.

ثانياً : وحينما أرتجت أبواب التعبير عن الموقف الإسلامى السياسى من حيث إن الإسلام هو نظام شامل ومصدر للشرعية ولنظم الحياة والمجتمع، كانت الاستجابة داعية للمفاصلة مع النظم السائدة التى لا تتيح للدعوة الإسلامية السياسية فرص التعبير، وهذا ما نلاحظه فى فكر المودودى وسيد قطب، وقد أقام سيد قطب فكره فى الظروف التى مرت بالحركات الإسلامية ودعواتها بين الخمسينات والستينات حيث كان الفكر الإسلامى السياسى مستبعداً عن المشاركة فى تحديد المفاهيم السياسية والاجتماعية ورسم السياسات، ولم يكن الجديد فى دعوته القول: "الحاكمية لله وحده"، ولكن الجديد أنه أقام مفهوم "الحاكمية لله وحده" على أساس من المفاصلة والمفارقة شبه الكاملة مع المجتمع بمؤسساته وقيمه وأوضاعه، فهو فكر مقاطعة يهيب لموقف قتالى يواجه به ما رآه أو ظنه من إقصاء للإسلامية السياسية، وذلك بخلاف فكر الحركات الإسلامية التى قامت من قبل سيد قطب والتى كانت تمثل فى عمومها فكر انتشار وتعامل مع وحدات المجتمع القائم وتخلل مؤسساته ونظمه وأوضاعه.

قصدت من هذا العرض التاريخى العام أن أوضح عدداً من الأمور أرجو أن أكون قد جلوتها بعض الجلاء.

١- من ذلك أن هذا الفكر كما يترأى لنا الآن هو حصيلة استجابات تاريخية للعصر الحاضر، ولهذه المرحلة من حياة الجماعة الإسلامية، وهو محصلة تراكمت عناصرها واحداً واحداً عبر تنوع الأوضاع التاريخية - الإقليمية عن العصر الحاضر، وتكونت هذه العناصر من رجال فكر وسياسة ومن حركات وتيارات ظهرت فى هذه المرحلة.

٢- إن الخلافات بين الاتجاهات المختلفة التى ظهرت فى هذه المرحلة إنما هى فى أساسها خلافات بين مواقف ظهرت للظروف التاريخية والاجتماعية، فهى مما يصدق عليه أنه خلاف فكرى أساسه خلاف الزمان أو المكان، أو خلاف الرؤية السياسية والاجتماعية لجماعة أو حركة.

والفرق هنا بين ما يعتبر غلواً واعتدالاً فرق لا يتعلق بالاستخلاص الفقهى والفكرى، ولا يتعلق بجمود أو تحجر، ولكنه خلاف أساسه التجربة التاريخية التى ظهر فيها اتجاه معين، وأساسه الرؤية السياسية الاجتماعية لحركة محددة رؤيتها للواقع وإدراكها لكيفية التعامل مع هذا الواقع.

٣- إن الحاسم في الحكم لا يتعلق فقط باستخلاص الأحكام من النصوص واستنباطها من مصادرها الأولية، ولكنه يتعلق أيضاً بكيفية النظر للواقع الذي تحياه الأمة وكيفية توصيفه، وإن الوصف الحقيقي في تقديرى الذى يقوم به واقع الجماعة الإسلامية فى الزمان الحاضر هو وصف التبعية والتجزئة.

هذا هو العصر الذى نتصدى لحل مشاكله لصالح الجماعة، وإذا اتضح ما هو العصر اتضح معيار الحكم، ليس المشكل فى فهمنا "للإسلام"، ولكن المشكل هو فى فهمنا "للعصر"، ليس المشكل فى قراءتنا للنص، ولكن المشكل فى رؤيتنا للواقع.

طارق البشرى





نظرات في فقه الشيخ الغزالي ومرتكزاته

الأستاذ الدكتور/ يوسف القرضاوى

الغزالي فقيه النفس:

لم يشتغل الغزالي (بفقه الفروع)، ولم يؤلف كتاباً مما يدخله الناس في اختصاص (الفقه)، وقد كتب في جوانب الثقافة الإسلامية المتنوعة، من العقيدة، إلى الأخلاق، إلى السيرة، إلى التفسير، ولكنه لم يؤلف كتاباً خالصاً في الفقه أو أصوله.

وفى (ملتقى الفكر الإسلامى) بالجزائر الذى خصص لـ (الاجتهاد) قال عن نفسه: إننى ليس لى عقلية الفقيه، أخى فلان (يقصدنى) هو الذى يملك هذه العقلية.

وقديماً كان يحيل مسائل الفقه على أخيه الشيخ سيد سابق.

وهذا الكلام قد يوهم أن الشيخ مبتوت الصلة بالفقه. وهذا غير صحيح،

فلا ينبغي الإطلاق في هذا الأمر.

إنه صحيح إذا حمل على معنى الاشتغال بالمسائل الجزئية والفروع والتفصيلات الفقهية، التى تحتاج إلى بحث فى بطون الكتب والشروح والحواشى، وتتبع الأقوال والمسائل والأدلة، إلى غير ذلك.

أما إذا أريد بالفقه فهم مقاصد الشريعة وكلياتها، ورد الجزئيات إليها، وإبراز القضايا المهمة من خلال الأدلة القرآنية والنبوية، فللشيخ هنا فقه يذكر ويقدر، وهو الذى يعبر عنه فى تراثنا بـ (فقه النفس).

وهو إنما دخل إلى الفقه من باب الدعوة، فهو - لكى بين وجهة الإسلام وعظمته وعدله وسموه - لزمه أن يتحدث عن قضايا كثيرة، تتعلق بالفقه والتشريع.

ولعل هذا الجانب هو الذى جر عليه سخط كثير من الجامدين والمتعصبين، مثل آرائه حول المرأة والغناء والموسيقى، وإعفاء اللحى، وتقصير الثياب، والعلاقات الدولية فى السلم والحرب.

وفى السنوات الأخيرة - التى قضاهما مستشاراً ورئيساً للمجلس العلمى بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر - كان يستفتى فى أمور كثيرة كلية وجزئية، فيجيب عنها، ما أتيح له الوقت، فيقنع ويشبع.

الغزالي والفقه الاقتصادى:

يد أنى أود أن أنبه هنا أن اهتمام الشيخ بالفقه - بالمعنى الأعمق والأوسع - بدأ منذ فجر تأليفه، كما يتضح ذلك لمن قرأ كتاباته الأولى الرائدة فى الجوانب المتعلقة بالاقتصاد الإسلامى، فهو ينادى بتحديد (الملكيات الكبيرة) ويدلل على ذلك من قواعد الفقه، ومقاصد الشرع.

ويناقش (المتحدث الرسمى للإسلام^(١)) - المفتى فى ذلك الوقت - فى دفاعه عن الملكيات الكبيرة فى مصر، ومدى شرعيتها، وكيف اكتسبت، ثم كيف نمت واتسعت، ومن قرأ مناقشة الشيخ هنا بتأمل وإنصاف، وجدها تدل على أصالة

فقهية، وملكة فطرية، صقلتها الدراسة الأزهرية، مع الاستعانة على إنضاج الفتوى بقراءة التاريخ، واستقراء الواقع، فالمفتى الحق هو الذى يزوج بين الواجب والواقع، ولا يتفوق على الأقوال النظرية، معزولاً عن الناس والحياة.

وفى رأيه أن فقه العبادات قد اتسع واستبحر أكثر مما يلزم، والقليل منه يكفى، ولفت النظر إلى العناية بالفقه الدستورى والسياسى والاقتصادى والمدنى، مما يحتاج إليه المجتمع المعاصر.

وهو أميل إلى مدرسة الرأى منه إلى مدرسة الأثر، وكثيراً ما أبدى إعجابه بمذهب أبى حنيفة فى عدم إثبات الفرضية أو التحريم إلا بنص لا شبهة فيه. وبمذهب مالك فى الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، وتقديم عمل أهل المدينة على أحاديث الآحاد.

ولا بأس أن نعرض هنا نموذجاً من فقهه (القديم) فى الجانب الاقتصادى، وإن كان يغلب عليه حماس الشباب، وثورته على الظلم الاجتماعى، وربما عدل الشيخ بعد ذلك عن بعض هذه الآراء، أو ضبطها وقيدها، ولكن الذى يهمنا منها دلالتها العامة على (فقه النفس) عنده.

ومن أبرز النماذج هنا: حديثه عن الملكية هل تقيد أو لا ؟
فلنقرأ ما يقول الشيخ هنا فى كتابه (الإسلام المفترى عليه):

مبدأ الملكية بين التقييد والإطلاق:

لا جدال فى أن للإنسان حق التملك، اعترفت بذلك رسالات السماء وقوانين الأرض جميعاً.
وحب التملك غريزة، يعدها علماء النفس من قواعد السلوك البشرى، كسائر الغرائز الأخرى المعترف بها، من جنسية واجتماعية وبدنية.

وغرائز الإنسان لا تستأصل استئصالاً، وإنما تحوّر آثارها العملية، فى الشكل الذى يرضاه الشرع والقانون.
ومن ثم فقد أباح الدين للإنسان أن يملك، لكن عن طرق معينة لا يجوز تخطيها.

وأباح التظيم الوضعي للمرء أن يملك؛ فملك غريزته التى لا يمكن وقفها ألبتة.

ثم اختلفت كيف يملك؟ وكم؟

فقال الشيوعية: لا يملك إلا دخله الذى يستحقه من عمله، أو ما يدخره من هذا الدخل المحدود، أو ما يستهلكه فى اقتناء حاجاته الشخصية، ورفضت أنواع التملك الأخرى.

أما الرأسمالية، فقد تركت حرية التملك مطلقة، ولم تضع إلا قيوداً خفيفة على طرائق الكسب، ولم تضع حداً معيناً للثروات المكتسبة؛ ولم تعرقل تداولها بالسمواريث، كما فعلت الشيوعية.

والإسلام يعترف بمبدأ الملكية، ويضعه تحت الوصاية الدقيقة من تعاليمه المقررة، فى قواعده العامة ونصوصه الخاصة.

فهو يطلقه إن كانت المصلحة العامة تقضى بإطلاقه. ويقيده إن كان الأمر على العكس.

وفى كلتا الحالتين فالإسلام واضح فى رفضه لكل تملك باطل. وهو يسأل كل مالك من أين لك هذا؟ ليعرف أهو حق فيقيه له.. أم لا، فيسلبه إياه؟.

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْخُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. (البقرة/ الآية: ١٨٨).

ولو طبق مبدأ "من أين لك هذا؟" على الأملاك الكبيرة القائمة فى ربوع الشرق، لأصبح أكثر أغنياء الشرق فقراء.

فأصول هذه الأموال منهوب يحرم الأكل منه، وتحرم الصلاة فيه كما قال الفقهاء..

واستثمار هذه الأملاك مطعون فيه؛ لقيامه على سرقة الجهود، وظلم الأجراء والملكيات التي تكونت على أساسه، نتجت - في الأغلب - من بين ما يستحقه العمال من أجور عدلاً، وبين ما يصل إلى أيديهم فعلاً.

ومذهب الإمام مالك، يقدر أجر العامل بنصف الربح^(٢). فكيف إذا كان ما يأخذه العمال، لا يصل إلى عشر الربح، بل إلى ١٪؟

على أن مبدأ الملكية الذي أباحه الإسلام، يخضع للسلطة التي منحها الإسلام للدولة، في تقييد المباحات حسب المصلحة.

فإن الإسلام أعطى الحاكم، حق التدخل في بعض المباحات المشروعة بالحظر، إذا كان من وراء ذلك غرض سليم.

ألا ترى الحكومة تحدد مساحة ما يزرع قطناً أو قمحاً، وتفرض العقوبات على من يخالف ذلك، ولا يرى الدين في ذلك بأساً، ولم يبد علماء الدين احتجاجاً؛ مع أن زراعة هذه الأصناف، مباحة كما وكيفاً لمن يشاء؟ إن ذلك راجع إلى المبدأ الفقهي المقرر، الذي

يبيح للدولة (إسلامياً) أن تقيّد حرية الزراعة، وأن تقيّد حرية التملك؛ ما دام هناك من الدواعي الاجتماعية ما يُحتم ذلك.

ويرى فريق من الناس، أن هذه الأمور من شئون الدنيا المحضّة. فلنا أن نتصرف فيها على النحو الذي نشاء، دون انتظار للفتوى التي يصدرها الدين.

وقد وكل إلينا الدين هذا الحق، فلا معنى للتخلي عنه. ويستدلون بالحديث الكريم: "أنتم أعلم بشئون دنياكم"^(٣).

وهذه المحاولة لإخراج المسألة من الدائرة التي يحكم فيها الدين - لا فائدة منها ولا مسوغ لها.

ولعل الدافع لها هو الخوف من أن تقف أحكام الدين، حجر عثرة في طريق التقدم الاجتماعي، وسير الحضارة إلى الأمام.

وهذا التخوف لا موضع له أبداً بالنسبة إلى الإسلام.

ففي قواعد هذا الدين من السعة والمرونة، ما يشفي ويريح.

ولو توجه العقلاء والمصلحون إلى الإسلام، يحكمونه فيما شجّر بينهم، لوصلوا إلى أهدافهم في يسر، ولمزقوا ما على صفحة الحقيقة من حجاب، وما أخفى وجهها الوضاح من نقاب.

فإن الدين في جميع الأحوال، ضرورة اجتماعية، وإن كان رجاله في أغلب الأحوال، آفة اجتماعية:

وما أفسد الإسلام إلا عصابة

تآمر حمقاهما ودام نعيمهما

فصارت قناة الدين في كف ظالم

إذا اغْوَجَّ منها جانب لا يقيمها

وإليك طائفة من القواعد، التي

تأسس عليها الفقه الإسلامي،

واستخلصت من الكتاب والسنة، ولم

يثر حولها نزاع.

وسنعرض مبدأ الملكية على هذه

القواعد لتقول فيه كلمتها الحاسمة:

(١) رفع الضرر.

(٢) منع الحرج.

(٣) سد الذرائع.

(٤) دفع المفسد، مقدم على جلب

المصالح.

(٥) الضرورات تبيح المحظورات.

(٦) يرتكب أخف الضررين.

(٧) ما قارب الشيء يعطى حكمه.

(٨) للأكثر حكم الكل.

(٩) ما أدّى إلى الحرام، فهو حرام.

(١٠) ما لا يتم الواجب إلا به، فهو

واجب.

(١١) ما رآه المسلمون حسناً،

فهو عند الله حسن... إلخ، إلخ.

ولو انفردت قاعدة من هذه القواعد بالحكم على مبدأ الملكية وقررت تضيق الخناق عليه، لكفى.

فكيف وهي كلها تؤدي في هذه الأيام، إلى محاصرة حق التملك، وإحاطته بشتى القيود؟.

نخذ مثلاً قاعدة "رفع الضرر" فهي تعطى الدولة، الحق في مصادرة أى تصرف؛ يضير كتلة الشعب؛ ويمس سلامة الجماعة؛ لا عن طريق تحريم المباح فحسب؛ بل عن طريق التصرف - بالتأويل - في بعض النصوص الواردة.

وأقرب مشاهد لنا قانون "التسعير" الذى صدر فى السنين الأخيرة، ورحب به العلماء أيما ترحيب.

فهذا القانون منافى فى تشريعه، لما جاء فى السنة من (الامتناع عن) تسعير البضائع.

فعن أنس رضى الله عنه: "أن الناس قالوا: يا رسول الله غلا السعر، فسعّر لنا؟. فقال: إن الله هو المسعّر، القابض الباسط الرازق، وإنى لأرجو أن ألقى الله تعالى، وليس أحد يطالبنى بمظلمة، فى دم ولا مال"^(٤).

ومع ورود هذا الحديث وغيره، لم يتم اعتراض من أحد، لما رأت الدولة أن تسعّر البضائع؛ لأن الأضرار الفادحة،

من ترك الأسعار حرة، توجب التدخل
في أمرها حتماً.

وإطلاق الملكية أو تقييدها، لا يزيد
في شأنه - إن لم يقل - عن إطلاق
الأسعار أو تقييدها.

ورفع مستوى المعيشة، هدف
تدندن من حوله الحكومات؛ تريد أن
يُنعم الجمهور بأكبر قسط مستطاع من
طيبات الحياة؛ وأن يتاح للأفراد كافة
أخذ حقهم من أنعم الله التي أخرج
للناس.

فهذه السمجهدات السمدنية
السبذولة في هذه السبيل، ليست إلا
ترجمة صحيحة لقاعدة "رفع الحرج"
التي اعتمدها الإسلام، وبشر بها في
تعاليمه.

وإذا كان رفع الحرج لا يتم إلا برفع
أغلال الرأسمالية القائمة على إطلاق
التملك والتملك، فمن الذي يفتي بإبقاء
المسلمين في سجنها الضيق الظلوم؟

وقد ذكر القرآن أن ثمة طائفة من
الناس، سمّاهم "السادة الكبراء" إذا ظهروا
في قرية أفسدوها، وإذا قاموا على سبيل
أبهموها وأضلوها، حتى يصيح
الشاردون خلفهم يوم القيامة:

﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا
فَاضْلَلْنَا السَّبِيلَ. رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ
الْعَذَابِ وَالْغَنَّهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾.

فإذا كان ترك مبدأ الملكية طليقاً،
سيفضي حتماً إلى تكون هذه الطائفة؛
فإن الإسلام يوجب - سداً للذريعة - ألا
يترك.

وإذا كان بعض كبار الملاك صالحاً
منصفاً، يؤدي واجباته على أساس أن
الملكية وظيفة اجتماعية؛ فإن أكثرهم
على العكس؛ والحكم يتبع الكثرة لا
القلة.

والمرجع في ذلك أحوال العصر،
وعبر التاريخ.

نستطيع أن نعرض مبدأ الملكية،
على بقية القواعد التي ذكرناها آنفاً.
وسنرى أنها لا تسمح - ألبتة - ببقائه،
على الأسلوب الذي يظهر به الآن.

أما حدود التقييد، فهي الأخرى
متروكة لميزان المصلحة العامة، يرتفع
بها وينخفض.. كما تريد الشعوب "أهـ".

أهذا كلام رجل بعيد عن الفقه؟
كلا. إنه كلام رجل يستلهم القرآن،
ويقتبس من مشكاة النبوة، ما يضئ
الطريق لفقه عصرى مستنير.

وهو - إلى جانب ذلك - بصير
بالواقع والتاريخ مواكب للزمن، متفتح
العين والعقل على ما يجري حوله،
ولذلك كانت فتواه عن الملكيات في
مصر مبنية على دراسة واقعية، كما بين
ذلك في بعض كتبه.

الزكاة والضريبة:

ويتحدث الشيخ عن (الزكاة والضريبة) في ضوء الأصول الفقهية، فيقول:

للمصالح المرسلة وأنواع القياس منزلة كبرى في الفقه الإسلامى؛ فهى مرجع وثيق لكبار الأئمة، يستنبطون منه شتى الأحكام، ويواجهون به صور الحياة المتجددة على مر الأيام. وإلى هذه الأصول التشريعية أمر عمر بالقصاص من جماعة قتلوا واحداً فقتلهم جميعاً، وإليها كذلك لم يعتبر أرض فارس غنيمة تقسم أخماساً على الفاتحين، فأبقى الأرض لأهلها وضرب عليها الخراج وعليهم الجزية، وإليها أيضاً أشار على جعل حد الخمر ثمانين جلدة، فإن من سكر هذى، ومن هذى افترى، والأمثلة كثيرة، وليس هنا موضع سردها.

زكاة المال وزكاة الدخل:

وقد جدت في هذا العصر مشكلات مالية، لا يجوز أن نقف أمامها مكتوفى الأيدى كما لا ينبغي أن نتراخى فى وضع حلولها، حتى لا يضطرب الناس فى أمر دينهم. من ذلك نظام الزكاة. فالزكاة ركن من أركان الإسلام الأولى، ومن دعائم أوضاعه الاقتصادية التى يكفر من جحدتها ويحارب مع المرتدين

من منعها. وأنصبة الزكاة فى صنوف المال حددها الدين تحديداً يعتبر نصاً فى أكثر الأحوال. ونريد أن نعتبره قياساً فيما سنورده من أمثال ونظائر.

ولبيان ذلك نقول: إن الإسلام أوجب إخراج ربع العشر من رأس المال الذى يبلغ مائتى درهم فما فوق. والزكاة فى هذه الصورة معتبرة برأس المال فقط زاد أو نقص أو بقى على حاله ما دام قد مر عليه العام. وقد فرض الإسلام كذلك زكاة فى الزروع والثمار، جعلها العشر أو نصف العشر.

والزكاة فى هذه الصورة قد اعتبرت على أساس الدخل الناتج، مر عليه العام أو لم يمر، ولا عبرة فيها برأس المال المغل، وهو الأرض المزروعة قلّت قيمتها أو عظمت.

ومن هنا نستطيع الحكم بأن قاعدة فرض الزكاة فى الإسلام قد تكون رأس المال، وقد تكون مقدار الدخل، ونخلص من هذا إلى أن من له دخل لا يقل عن دخل الفلاح الذى تجب عليه الزكاة، يجب أن يخرج زكاة مساوية، ولا عبرة ألبتة برأس المال، ولا بما يتبعه من شروط؛ فالطبيب والمحامى والمهندس والصانع وطوائف المحترفين والموظفين وأشباههم تجب

عليهم زكاة، ولا بد أن تخرج من دخلهم الكبير، ولنا على ذلك دليان:

الأول: عموم النص في قول القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾، ولا شك أن ربح الطبقات الآتفة كسب طيب يجب الإنفاق منه، وبهذا الإنفاق الواجب يدخلون في عداد المؤمنين، الذين ذكر القرآن أوصافهم: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾.

والدليل الثاني: أن الإسلام لا يتصور في حقه أن يفرض الزكاة على فلاح يملك خمسة أفدنة، ويترك صاحب عمارة تدر عليه محصول خمسين فداناً، أو يترك طبيباً يكتسب من عيادته في اليوم الواحد ما يكسبه الفلاح في عام طويل من أرض إذا أغلت بضعة أراذب من القمح ضربت عليها الزكاة يوم الحصاد.

لا بد إذاً من تقدير زكاة على أولئك جميعاً، وما دامت العلة المشتركة التي يناط بها الحكم موجودة في الطرفين، فلا ينبغي المراء في إمضاء هذا القياس وقبول نتائجه.

وقد يقال: كيف نقدر هذه الزكاة؟ وعلى أى نسبة تكون؟

والجواب سهل. فقد ردد الإسلام زكاة الثمار بين العشر ونصف العشر على قدر عناء الزارع في رى أرضه، فلتكن زكاة كل دخل على قدر عناء صاحبه في عمله، ومن الممكن إيضاح التفاصيل وتفريع المسائل وتحديد القيم بعد ما نقر هذا الأصل الخطير، والأمر لا يستقل به تفكير واحد، بل يحتاج إلى تعاون العلماء والباحثين^(٥). اهـ

هذا هو فقه الشيخ، قد تأخذ به وقد لا تأخذ، ولكن المهم هنا أنه يدل على نظر فقهي أصيل^(٦).

فقه الغزالي وقضايا المرأة

ومن أبرز القضايا الفقهية التي أثارها الغزالي، وجرت عليه كثيراً من القيل والقال: قضايا المرأة وفقهه فيها، واختلاف بعض الناس معه فيها. وخصوصاً إخواننا السلفيين.

ولا بأس أن يختلف الناس في هذه القضايا ما بين مشدد وميسر، فقد عرف تراثنا قديماً شذائد ابن عمر، ورخص ابن عباس، رضى الله عن الجميع.

ولكن الذى يتأمل هذه القضايا الخلافية ببصيرة وإنصاف، يرى أن منطق الشيخ أرشد من منطق مخالفه، وأن أدلته أقوى من أدلتهم، وأن رأيه أدنى إلى تحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ومراعاة طبيعة العصر، اقرأ ما كتبه فى

الرد على القائلين بوجوب النقاب تجد ذلك واضحاً، يقول الشيخ:

إن هذا النوع من المتحدثين عن الإسلام يقف من مسيرة الإسلام، ويصد عن سبيل الله، وقد عرفت أنهم يقلدون مذهب ابن حنبل رضى الله عنه، وأحمد بن حنبل برئ من هذا المسلك، وهو لا يقول إن وجه المرأة عورة، ذكر ذلك المغنى لابن قدامة، وكذلك رأى أئمة المذاهب المتبوعة، أبو حنيفة ومالك.

قال ابن قدامة ص ٤٣١ من الجزء الأول: قال مالك والأوزاعي والشافعي (جميع المرأة عورة إلا وجهها وكفيها، وما سوى ذلك يجب ستره في الصلاة لأن ابن عباس قال في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١] قال: الوجه والكفين، ولأن النبي ﷺ نهى المرأة المحرمة عن لبس القفازين والنقاب، ولو كان الوجه والكفان عورة لما حرم سترهما، ولأن الحاجة تدعو إلى كشف الوجه للبيع والشراء، والكفين للأخذ والعطاء، وقال بعض أصحابنا: المرأة كلها عورة، لأنه قد روى في حديث عن النبي ﷺ: "المرأة عورة". ولكن رخص لها في كشف وجهها وكفيها لما في تغطيته من المشقة.

إلى أن قال ص ٤٣٢: ويكره أن تتنقب المرأة وهي تصلى... وأجمعوا على أن المرأة، تكشف وجهها في الصلاة والإحرام. نقول: وذلك كتحریم تغطية الرأس على الرجال عند الإحرام، والرأس ليس بعورة بالنسبة لهم، وإلا ما وجب كشفه، وكذلك الوجه والكفان بالنسبة إلى المرأة، ونحن نعلم أن هناك متطيرين يرون أظافرها عورة، وهؤلاء لا وزن لرأيهم ولا لروايتهم.

وجاء في الجزء السابع من المغنى والشرح الكبير مزيد من الإيضاح لهذه القضية.

إذا أراد امرؤ الزواج فخطب إحدى النساء، فماذا يفعل ليستريح إلى الزواج منها؟ يقول الحنابلة: يكفيه ما يُرى عادة، ولا ينبغي له أكثر من ذلك.

قال صاحب المغنى: "لا خلاف بين أهل العلم في إباحة النظر إلى وجهها، وذلك لأنه ليس بعورة، وهو مجمع المحاسن وموضع النظر، ولا يباح له النظر إلى ما لا يظهر عادة".

وقد رويت أقوال أخرى فيما يرى سوى الوجه والكفين لا مكان لذكرها هنا.

قال صاحب المغنى: "وللشاهد النظر إلى وجه المشهود عليها لتكون الشهادة واقعة على عينها، قال أحمد: لا يشهد على امرأة إلا أن يكون قد عرفها بعينها، وإن عامل امرأة في بيع أو إجارة فله النظر إلى وجهها ليعلمها بعينها فيرجع إليها بالدرك".

نقول: وأدب الإسلام العام هو غض النظر، فلا يجوز التفرس والحملقة، وإنما أباح الحنابلة النظر فيما ذكرنا لطبيعة التعامل والتقاضى، وقد نقل ابن قدامة عن القاضي أبي يعلى أنه يحرم عليه النظر إلى ما عدا الوجه؛ لأنه عورة، أى ما عدا الوجه...

قال صاحب المغنى: "فأما نظر المرأة إلى الرجل ففيه روايتان: إحداهما: لها النظر إلى ما ليس بعورة، والأخرى: لا يجوز لها النظر من الرجل إلا إلى مثل ما ينظر إليه منها".

نقول: يعنى الوجه والكفين، وقد رد ابن قدامة حديث "أفعيماوان أنتما" وهو حديث مرفوض عند جمهور العلماء، يل مخالفاً لما صح بالنسبة إلى البيت النبوى الكريم، وبالنسبة إلى جمهور الأمة.

فأما بالنسبة إلى البيت النبوى فقد قالت عائشة - رضى الله عنها: كان رسول الله ﷺ يسترني بردائه، وأنا

أنظر الحبشة يلعبون فى المسجد - متفق عليه - وأما بالنسبة إلى جمهور الأمة فقد قال الرسول ﷺ لفاطمة بنت قيس: "اعتدى فى بيت ابن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى، تضعين ثيابك فلا يراك". متفق عليه.

إنه غريب ألا يعرف الحنابلة مذهبهم، أليس الجهل عيباً؟ قد يقولون: نحن نعرف المذهب، ولكننا نرى الميل إلى وجهة نظر أخرى! نقول: ليكن لكم ذلك، على أن لا تعيبوا من يردد فقه إمامكم ويأخذ به، فليس ابن حنبل متهماً فى نصحه للأمة وإخلاصه للدين. فكيف إذا كان فقهه فى هذه القضية فقه جمهرة العلماء؟!

فقه السنة لا يلزم، وفقه المذاهب لا يلزم، إذن ما الذى يلزم؟ تفكير المتشائمين وهواة جمع التوافه^(٧)!

فى دائرة النص والإجماع:

قد توافق الشيخ الغزالى فيما ذهب إليه من آراء فقهية، وقد تخالفه، فهذا من حقل، فهو لم يزعم لنفسه العصمة فيما اجتهد فيه. ولكن ليس من حقل أن تتهمه فى دينه لمجرد أنه خالف رأيك، أو خالف رأى الجمهور الأعظم من الفقهاء. فكم من إمام انفرد عن

سائر الأمة بأقوال لم يقلها غيره. وأول هؤلاء هو الإمام أحمد بن حنبل الذى عرفت عنه مفردات من الآراء، لم يشاركه فيها غيره من أئمة المذاهب المتبوعة. وكثيراً ما تقرأ هذه العبارة فى كتب الحنابلة: وهذا من (مفردات المذهب). وقد نظمت هذه المفردات فى كتاب خاص.

وقد تتبع ما قاله الشيخ، فلم أره خرج على نص مقطوع به، بل ولا نص مجمع على صحة ثبوته، وصراحة دلالة. وكذلك لم أره خرج على إجماع متيقن. إنما ينقد بأنه خرج على رأى الجمهور، وبهذا اتهم شيخ الإسلام ابن تيمية من قبل، وحوكم على ذلك وظلم وسجن، ومات فى سجنه، بل اتهم صراحة بالخروج على الإجماع. هذا مع أن الشيخ الغزالي أعلن فى كتبه مراراً: أنه يكره الشذوذ والخروج على الإجماع، ويجب أن يبقى مع السواد الأعظم للأمة.

فهم الشيخ لحديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة":

لقد قالوا: إنه خرج على النص فى قضية تولى المرأة الوظائف العامة. وهذا معارض للحديث الذى رواه البخارى عن أبى بكر "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".

وأقول: إن الشيخ هنا لم يردّ النص، وإنما أوله بأنه ورد فى مناسبة معروفة، وفى سياق خاص، فلا ينبغى أن يعدى به عن موضعه.

ولا يجوز إغفال أسباب ورود الحديث وسياقاتها الخاصة، وتعميم دلالاتها بصفة مطلقة، فهذا قد يؤدى إلى عكس ما قصده الشارع.

وعلماء الأصول قد اختلفوا فى قضية: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ ورجح الجمهور أن العبرة بعموم اللفظ.

ونحن مع الجمهور فى ذلك لأدلة لا تحصر، ولكن فى بعض الحالات نجد أن رأى الأقلية هو الأرجح لقيام الدليل عليه.

ومن هنا وجه الإمام أبو إسحاق الشاطبى الأنظار إلى الاهتمام بأسباب نزول القرآن، حتى لا يقع المفسر فيما وقع فيه الحرورية قديماً، حيث أخذوا آيات أنزلت فى المشركين، فطبقوها على المسلمين، ولذلك كان ابن عمر يراهم شرار الناس.

وأسباب ورود الحديث أولى بالرعاية من أسباب نزول القرآن، لأن الأصل فى نصوص القرآن العموم والخلود، بخلاف الأحاديث التى تراعى المناسبات

الخاصة، والظروف الآنية، كما هو معلوم للدارسين.

ولننظر هنا ما قاله الإمام المحقق ابن دقيق العيد، تعليقا على حديث "ليس من البر الصيام في السفر" ففي كتابه (الإحكام شرح عمدة الأحكام) وفي (كتاب الصوم).

ذكر الحديث الرابع: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ. فَرَأَى زَحَامًا وَرَجُلًا قَدْ ظَلَّلَ عَلَيْهِ. فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: صَائِمٌ. قَالَ: لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ".

قال ابن دقيق العيد:

"أخذ من هذا: أن كراهة الصوم في السفر لمن هو في هذه الحالة، ممن يجهد الصوم ويشق عليه، أو يؤدي به إلى ترك ما هو أولى من القربات. ويكون قوله: "ليس من البر الصيام في السفر" منزلاً على مثل هذه الحالة، والظاهرية المانعون من الصوم في السفر يقولون: إن اللفظ عام، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ويجب أن تنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجزيهما مجرى واحداً. فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي

التخصيص به. كقوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ٥: ٢٨ بسبب سرقة رداء صفوان. وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع. أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه. وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات. فاضبط هذه القاعدة. فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى^(٨) اهـ.

وقوله: "عليكم برخصة الله التي رخص لكم" دليل على أنه يستحب التمسك بالرخصة إذا دعت الحاجة إليها. ولا تترك على وجه التشديد على النفس والتنطع والتعمق.

وفي ضوء هذا الفهم نظر الشيخ إلى حديث أبي بكر المذکور، قائلاً: "ونحب أن نلقى نظرة أعمق على الحديث الوارد، ولسنا من عشاق جعل النساء رئيسات للدول أو رئيسات للحكومات! إننا نعشق شيئاً واحداً، أن يرأس الدولة أو الحكومة أكفأ إنسان في الأمة!

وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع، مع أنه صحيح سنداً ومتناً، ولكن ما معناه؟.

عندما كانت فارس تنهاوى تحت
مطارق الفتح الإسلامى كانت تحكمها
ملكية مستبدة مشئومة.

الدين وثنى ! والأسرة المالكة لا
تعرف شورى، ولا تحترم رأياً مخالفاً،
والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء. قد
يقتل الرجل أباه أو إخوته فى سبيل
مآربه. والشعب خانع منقاد.

وكان فى الإمكان، وقد انهزمت
الجيش الفارسية أمام الرومان الذين
أحرزوا نصراً مبيناً بعد هزيمة كبرى،
وأخذت مساحة الدولة تتقلص: أن
يتولى الأمر قائد عسكري يوقف سيل
الهزائم، لكن الوثنية السياسية جعلت
الأمة والدولة ميراثاً لفتاة لا تدرى شيئاً،
فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى
ذهاب.

فى التعليق على هذا كله قال النبى
الحكيم كلمته الصادقة، فكانت وصفاً
للأوضاع كلها.

ولو أن الأمر فى فارس شورى،
وكانت المرأة الحاكمة تشبه "جولدا
مائر" اليهودية التى حكمت إسرائيل،
واستبقت دفعة الشئون العسكرية فى
أيدي قادتها، لكان هناك تعليق آخر
على الأوضاع القائمة.

الحديث لا يناقض القرآن:

ما الذى جعل الشيخ يتجه بالحديث
هذه الوجهة، ويفهمه هذا الفهم؟ هناك
أمران ساقاه إلى ذلك:

أولهما: أن الوحى لا يناقض بعضه
بعضاً، والسنة لا يمكن أن تناقض القرآن
بجمل.

فإن النبى - عليه الصلاة والسلام -
قرأ على الناس فى مكة سورة النمل،
وقصّ عليهم فى هذه السورة قصة ملكة
سبأ، التى قادت قومها إلى الإيمان
والفلاح بحكمتها وذكائها، ويستحيل
أن يرسل حكماً فى حديث يناقض ما
نزل عليه من وحى !.

كانت بلقيس ذات ملك عريض،
وصفه الهدهد بقوله ﴿إني وجدت امرأة
تملكهم وأوتيت من كل شئ ولها عرش
عظيم﴾^(٩).

وقد دعاها سليمان إلى الإسلام،
ونهاها عن الاستكبار والعناد، فلما
تلقت كتابه، تروّت فى الرد عليه،
واستشارت رجال الدولة الذين سارعوا
إلى مساندتها فى أى قرار تتخذه،
قائلين: ﴿نحن أولوا قوة وأولوا بأس
شديد والأمر إليك فانظري ماذا
تأمرين﴾؟^(١٠).

ولم تغتر المرأة الواعية بقوتها ولا
بطاعة قومها لها، بل قالت: نختبر
سليمان هذا لتعرف: أهو جبار من

طلاب السطوة والثروة أم هو نبي
صاحب إيمان ودعوة؟

ولما التقت بسليمان بقيت على
ذكائها واستنارة حكمها تدرس أحواله،
وما يريد وما يفعل، فاستبان لها أنه نبي
صالح.

وتذكرت الكتاب الذى أرسله
إليها: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي
مُسْلِمِينَ﴾^(١١). ثم قررت طرح
وثنيها الأولى، والدخول فى دين الله
قائلة: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي
وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ...﴾^(١٢).

هل خاب قوم ولوا أمرهم امرأة من
هذا الصنف النفيس؟ إن هذه المرأة
أشرف من الرجل الذى دعتة ثمود لقتل
الناقة ومراغمة نبيهم صالح ﴿فَنَادُوا
صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ فَكَيْفَ كَانَ
عَذَابِي وَنَذَرِ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً
وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ وَلَقَدْ
يَسِّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ
مَذْكُرٍ﴾^(١٣).

ومرة أخرى، أؤكد أنى لست من
هواة تولية النساء المناصب الضخمة،
فإن الكلمة من النساء قلائل، وتكاد
المصادفات هى التى تكشفهن، وكل
ما أبغى، هو تفسير حديث، ورد فى

الكتب، ومنع التناقض بين الكتاب
(القرآن) وبعض الآثار الواردة، أو التى
تفهم على غير وجهها ! ثم منع
التناقض بين الحديث والواقع.

الحديث النبوى لا يناقض الواقع:

وثانى الأمرين: أن الحديث النبوى -
كما لا يناقض القرآن - لا يمكن أن
يناقض التاريخ الصحيح، والواقع
المشاهد يقول الشيخ:

"إن إنجلترا بلغت عصرها الذهبى
أيام السملكة "فيكتوريا"، وهى الآن
بقيادة ملكة ورئيسة وزراء، وتعدّ فى
قمة الازدهار الاقتصادى والاستقرار
السياسى. فأين الخيبة المتوقعة لمن
اختار هؤلاء النسوة؟

وقد تحدثت فى مكان آخر عن
الضربات القاصمة التى أصابت
المسلمين فى القارة الهندية على يدى
"أنديرا غاندى" وكيف شطرت الكيان
الإسلامى شطرين، فحققت لقومها ما
يصبون إليه!.

على حين عاد المرشال، يحى خان
يجرر أذيال الخيبة !!؟

أما مصائب العرب التى لحقت بهم
يوم قادت "جولدا مائير" قومها فحدث
ولا حرج، قد نحتاج إلى جيل آخر
لمحوها ! إن القصة ليست قصة أنوثة

وذكورة ! إنها قصة أخلاق ومواهب نفيسة.

لقد أجرت أنديرا انتخابات لترى: أيجتارها قومها للحكم أم لا ؟ وسقطت فى الانتخابات التى أجرتها بنفسها ! ثم عاد قومها فاخثاروها من تلقاء أنفسهم دون شائبة إكراه !. أما المسلمون فكأنهم متخصصون فى تزوير الانتخابات للفوز بالحكم ومغانمه برغم أنوف الجماهير.

أي الفريقين أولى برعاية الله وتأييده والاستخلاف فى أرضه؟ ولماذا لا نذكر قول ابن تيمية: إن الله قد ينصر الدولة الكافرة - بعد لها - على الدولة المسلمة بما يقع فيها من مظالم؟ وما دخل الذكورة والأنوثة هنا؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور^(١٤)!!

هذا هو موقف الشيخ الغزالي من النص فى هذه القضية، فهل خرج فيها على الإجماع؟

نحن نعلم أن فى الإجماع كلاماً طويل الذيول والأكماد: فى إمكان وقوعه، وفى إمكان العلم به إذا وقع، وفى حجته، وفى دعاوى الإجماع الكثيرة ولا إجماع، حتى روى عن الإمام أحمد: من ادعى الإجماع فقد كذب. ما

يدريه: لعل الناس اختلفوا وهو لا يدري! فإن كان ولا بد، فليقل: لا أعلم الناس اختلفوا !

وعلى هذا نرى كثيراً مما يقال فيه: لا أعلم فيه خلافاً ثبت فيه الخلاف. المهم أن قضية عدم تولى المرأة للوظائف العامة، لم يثبت فيها إجماع، بل ثبت فيها الخلاف. فالحنفية يجيزون للمرأة أن تتولى القضاء فى الشئون المدنية والشخصية وغيرها، ما عدا الأمور الجنائية، التى لا تقبل عندهم شهادتها فيها.

والطبرى وابن حزم والظاهرية يجيزون لها تولى القضاء بصفة عامة. بل ابن حزم يجيز لها تولى جميع الوظائف فيما عدا منصب الخليفة، أو الإمام الأعظم.

وأود أن أقول هنا: أن منصب الخلافة أو الإمامة العظمى أكبر من مجرد رئاسة دولة إقليمية. فهذا فى نظر السياسة الشرعية يعتبر والياً على إقليم، وأين هذا من الخليفة أو الإمام العام للأمة الإسلامية؟

مقدار دية المرأة فى العقوبات:

ومما أخذ على فقه الغزالي: قوله بأن دية المرأة مثل دية الرجل، وحجته: أن الدية فى القرآن واحدة للرجل والمرأة



والزعم بأن دم المرأة أرخص، وأن حقها أهون: زعم كاذب يخالف لظاهر الكتاب العزيز. فإن الرجل يقتل في المرأة، كما تقتل المرأة في الرجل، فدمهما سواء باتفاق، فما الذي يجعل دية دون دية ؟

ويمكن للشيخ أن يستدل أيضاً بحديث "في النفس مائة من الإبل" ولم يفرق بين رجل وامرأة. والذين ردوا على الشيخ الغزالي انتقدوه بأمرين:

- ١- أنه خالف الحديث الذي ذكر أن دية المرأة نصف دية الرجل.
- ٢- وأنه خالف إجماع الفقهاء.

وهذا النقد ضعيف لأمرين:

الأول: أن الحديث في تصنيف دية المرأة لم يصح عن النبي ﷺ. فقد جاء عن معاذ بن جبل، وقال البيهقي: إسناده لا يثبت مثله.. وجاء عن علي ابن أبي طالب، وفيه انقطاع. وليس في الصحيحين ولا في أحدهما شيء من ذلك ألبتة.

الثاني: أن الإجماع لم ينعقد في هذه القضية، فقد خالف فيها الأصم وابن عليه، كما ذكر الشوكاني^(١٥).

هذا وقد علل بعض الفقهاء المعاصرين - ومنهم شيخنا الكبير

الأستاذ مصطفى الزرقا - بأن الدية تعتبر تعويضاً عن مفقود. وفي العوض يلاحظ التكافؤ، فقتل الرجل خسارة للأسرة أفدح من مقتل المرأة.

ولكن هذا يرد عليه بأن الشارع سوى في الدية بين الرجل الراشد والطفل الرضيع، رغم أن الخسارة يفقدانها ليست واحدة ولا متساوية، وكذلك سوى بين العالم الكبير والأمي، وبين التقى الصالح والشرير الخبيث، لأن نظر الشارع هنا إلى النفس الإنسانية فحسب، وقيمتها كما في القرآن ﴿أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ [المائدة].

كل ما يؤخذ على الشيخ هنا قوله: وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهذه سوءة فكرية وخلقية رفضها الفقهاء المحققون !

فالواقع أن معظم الفقهاء يقولون بذلك وليس أهل الحديث وحدهم، وكان ينبغي التعبير بلفظ أخف وألطف من لفظ (السوءة)، فإنما هو اجتهاد ممن قاله يحتمل الصواب والخطأ، وقائله مأجور عليه، وإن كان أخطأ فيه، كما هو معلوم.

قتل المسلم بالكافر الذمى:

ومن الآراء الفقهية التى تبناها الشيخ الغزالي، وانتقدها خصومه بعنف: اختياره مذهب الأحناف فى مشروعية قتل المسلم قصاصاً إذا اعتدى على ذمى معاهد وقتله عمداً.

وإنما اعترضوا على الشيخ لأنه أعرض عن الحديث الصحيح الذى رواه البخارى وغيره "لا يقتل مسلم بكافر". والشيخ يقول هنا: إننا لا نحرص على تضعيف حديث يمكن تصحيحه، وإنما نحرص على أن يعمل الحديث داخل سياق من دلالات القرآن... وحديث الآحاد يفقد صحته بالشذوذ والعلّة القادحة، وإن صحّ سنده.

وحديث "لا يقتل مسلم بكافر" معلول بمخالفته للنص القرآنى ﴿أَنْ نَفْسٌ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٨].

يقول الشيخ: وعند التأمل نرى الفقه الحنفى أدنى إلى العدالة، وإلى مواثيق حقوق الإنسان وإلى احترام النفس البشرية، دون نظر إلى البياض والسواد، أو الحرية والعبودية، أو الكفر والإيمان. لو قتل فيلسوف كانس طريق قتل فيه، فالنفس بالنفس.

وقاعدة التعامل مع مخالفينا فى الدين ومشاركينا فى المجتمع: أن لهم ما لنا،

وعليهم ما علينا، فكيف يهدر دم قتلهم^(١٦)!

وأضيف إلى ما ذكره الشيخ: أن القول المذكور ليس قول أبى حنيفة وأصحابه وحدهم، بل هو قول الشعبى والنخعى أيضاً من أئمة السلف.

كما أضيف أن أبى حنيفة ومن معه تأولوا حديث "لا يقتل مسلم بكافر" بأن المراد به الكافر الحربى، بدليل ما جاء فى حديث آخر "لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده" أي بكافر والمراد به: المحارب، بدليل جعله مقابلاً للمعاهد، لأن المعاهد يقتل بمن كان معاهداً مثله من الذميين إجماعاً، فيلزم أن يقيد الكافر فى المعطوف عليه بالحربى، كما قيد فى المعطوف، لأن الصفة بعد متعدد ترجع إلى الجميع اتفاقاً^(١٧).

واستدلوا أيضاً بآثار جاءت عن على وعن عمر الذى قال: إن كانت طيرة فى غضب فعلى القاتل أربعة آلاف، وإن كان القاتل لصاً عادياً (معتدياً) فيقتل. وقد تمسك بما روى عن عمر مالك والليث فقالا: يقتل المسلم بالذمى إذا قتله غيلة. قال: والغيلة أن يضجعه فيذبحه^(١٨)!

والواقع: أن هذا رأى هو الذى لا يليق بزمنا غيره. ولا يخفى على أحد ما

يثار اليوم في وجه الدعوة إلى تحكيم الشريعة الإسلامية من شبهات، في مقدمتها موقف الأقليات الدينية في كثير من الأقطار التي تشتمل على غير المسلمين، فهم يقولون: إننا في ظل الشريعة لا نأمن على أنفسنا، فنحن نقتل عمداً، ولا يقتص من قاتلنا إذا كان مسلماً فدمنا أرخص من دم المسلم. ونحن بترجيح هذا الرأي الذي حكمت به الدولة العباسية والدولة العثمانية - نبطل هذه الأعذار ونعلى راية الشريعة الغراء.

مرتكزات فقه الغزالي

ومما ذكرناه من مقتطفات من فقه الغزالي في مختلف شئون الحياة، يتبين لنا: أنه لا ينطلق في فقهه هذا من رأى محض أو هوى متبع، إنما ينطلق من مرتكزات أو أصول يستند إليها، ويعول في الاستنباط عليها.

١- الكتاب والسنة معاً:

وأول هذه المرتكزات أو الأصول هو: النص المعصوم، الذي جاء به الوحي الإلهي، ويتمثل هذا النص في القرآن والسنة جميعاً.

فالقرآن هو المصدر الأول، وهو أصل الأصول، المقطوع بثبوتة وتواتره اليقيني. والسنة هي البيان النظري، والتطبيق العملي له. ﴿وأنزلنا إليك

الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ [النحل: الآية: ٤٤]. والبيان لا يجوز أن يناقض السمين، لهذا يرفض الشيخ كل سنة تناقض القرآن، ولا يتكلف أو يتمحل في تأويلها. ويقول: إذا كان مخالفة الراوي الثقة من هو أوثق منه - وإن كان عدلاً ضابطاً - يجعل الحديث شاذاً، أي تنقله من دائرة القبول إلى دائرة الرفض، أو من دائرة الصحة والحسن إلى دائرة الضعف، فكيف إذا خالف الحديث القرآن؟

وهو لهذا يرى ما رآه الإمام الشافعي من أن السنة لا تنسخ القرآن. بل هو يرى - أكثر من ذلك - أن القرآن ليس فيه منسوخ. وهو يتفق في هذا مع اتجاه الشيخ محمد عبده في تفسير آية ﴿وما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: آية ١٠٦]. في أن المقصود بالآية: الآية الكونية لا التنزيلية.

وهو ما ذهب إليه العلامة الشيخ محمد الخضرى في (تاريخ التشريع) وماحكاه الفخر الرازي عن أبي مسلم الأصفهاني من المفسرين القدامى، وبدا في كثير من الأحيان كأنه يميل إليه! وقد ندد الغزالي بما قاله بعض المفسرين من أن (آية السيف) نسخت أكثر من مائة آية في كتاب الله.

وفى بعض كتبه - كتاب جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج - وضح الشيخ ببيانته الرائع أن هذه الآيات كلها محكمات، لا شائبة فيها للنسخ، وتكلم عنها آية آية، بما لا يدع مجالاً لأي تقول أو ريب.

أما السنة فخلاصة قول الشيخ فيها: أن طاعة رسول الله ﷺ من طاعة الله تبارك وتعالى ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: آية ١٣٢].

﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء: آية ٨٠].

وأن من زعم أن الرسول يجوز عصيانه فيما أمر به ونهى عنه فهو كافر باتفاق المسلمين. وقد بذلت جهود لم يبذل مثلها في الوقوف على تراث بشر كى يعرف ماذا قال الرسول حقاً.. وانتهت هذه الجهود بجملة حقائق محترمة.

أ - أن في السنة ما هو متواتر لفظاً أو معنى، وهذا النوع من السنن يشبه القرآن الكريم فيما أتى به من أحكام، ولا يمكن رده، وهو كثير في التراث النبوي، وعليه تقوم الكثرة الكاثرة من الأحكام المقررة، وليس بصحيح أن المتواتر في السنة ضيق النطاق، ربما كان ذلك فيما تواتر لفظه، أما ما تواتر معناه فهو أساس مقررات فقهية كثيرة،

والواقع أن أخبار الآحاد من الناحية العملية لا تشكل مساحة كبيرة من السلوك الإسلامى المهم، فإن ما لا بد منه تكفلت به نصوص ثابتة بيقين.

ب - وجمهور الأمة يقبل سنن الآحاد ويعدها دليلاً على الحكم الشرعى الذى نتعبد الله بإقامته، ومن الناس من عد هذه السنن مفيدة لليقين الذى يفيد التواتر - ما دامت صحيحة - ولكن جمهور العلماء يقبل سنن الآحاد فى الأحكام العملية والفروع الفقهية ولا ينقلها إلى ميدان العقيدة الذى يقوم الأمر فيه على القطع، ومعنى ذلك أن سنن الآحاد تفيد الظن العلمى وحسب..

ج - مع اتفاق الفقهاء على أن سنن الآحاد قرينة مقبولة فى إفادة الحكم الشرعى، فإن عدداً من الأئمة يتجاوز هذه السنن إذا كانت هناك قرينة أقوى منها فى إفادة حكم الله، "فمالك" مثلاً يرى عمل أهل المدينة أدل على السنة النبوية من حديث الآحاد مهما كانت صحته، "والأحناف" يرون أن حديث الآحاد لا ينهض على إثبات الفرضية وحده، ولا ينهض كذلك على إثبات الحرمة، ولكنه يثبت أحكاماً أقل رتبة..

وغالى بعضهم فجعل القياس القطعى أرجح من سنن الآحاد، ودراسة السنة علم له رجاله الخبراء، ولا يقبل فى هذا

الميدان ما يرسله السفهاء من أحكام طائشة تجعل التطويح بالسنة الشريفة أمراً جائزاً أو تجعل تكذيب حديث ما هوى مطاعاً.

إنه لا فقه بغير سنة ولا سنة بغير فقه، وقوام الإسلام بركنيه كليهما من كتاب وسنة.

وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام حسن البنا: "القرآن الكريم والسنة السمطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام، ويفهم القرآن طبقاً لقواعد اللغة العربية من غير تكلف ولا تعسف، ويرجع في فهم السنة إلى رجال الحديث الثقات" (١٩).

٢ - اعتبار المصالح ما لم تعارض النص:

ومن مرتكزات فقه الشيخ الغزالي: أنه يأخذ بالمصالح المرسلة، ويجعل لها اعتباراً بشروطها المعتبرة شرعاً، وأولهما: ألا تعارض نصاً صحيحاً صريحاً. وقد كتب الشيخ بحثاً جيداً تحت عنوان (بين النص والمصلحة) في كتاب دستور الوحدة الثقافية، رد فيه على الذين يأخذون بالمصالح المزعومة وإن عارضت النصوص. ومما قاله هنا: "جرت على الألسنة عبارة غامضة: أن عمر بن الخطاب ألغى بعض

النصوص، أو أوقف العمل بها على نحو ما، لأنه رأى المصلحة في ذلك" (٢٠) وهذا كلام خطير، معناه أن النص السماوي قد يخالف المصلحة العامة، وأن البشر لهم - والحالة هذه - أن يخرجوا عليه، ويعدموه!

وكلا المعنيين كاذب مرفوض، فلا يوجد نص إلهي ضد المصلحة، ولا يوجد بشر يملك إلغاء النص.

ولننظر إلى ما نسب لعمر في هذا الشأن، قالوا: منع سهم الزكاة أن يصرف للمؤلفة قلوبهم بحجة أن الإسلام استغنى عن تألفهم.

وفهم صنيع عمر على أنه تعطيل للنص خطأ بالغ، فعمر حرم قوماً من الزكاة؛ لأن النص لا يتناولهم، لا لأن النص انتهى أمده.

هب أن اعتماداً مالياً في إحدى الجامعات خصص للطلبة المتفوقين، فتخلف في المضمار بعض من كانوا يصرفون بالأمس مكافآتهم، فهل يعد حرمانهم إلغاء للاعتماد؟ إنه باق يصرف منه من استكملوا شروط الصرف.

وقد رفض عمر إعطاء بعض شيوخ البدو ما كانوا ينالونه من قبل تألفاً لقلوبهم، أو تجنباً لشروورهم، بعد ما استطاع الإسلام أن يهزم الدولتين

الكُبريين في العالم، فهل يظل على قلبه من أولئك البدو النهابين أمثال عباس بن مرداس والأقرع بن حابس ؟
أبعد هزيمة كسرى وقيصر يبقى الإسلام يتألف حفنة من رجال القبائل الطماعين ؟

ليذهبوا إلى الجحيم إن رفضوا الحياة كغيرهم من سائر المسلمين.
إن مصرف المؤلفة قلوبهم باق إلى قيام الساعة يأخذ منه من يحتاج الإسلام إلى تألفهم، ويذاد عنه من لا حاجة للإسلام فيه.

وعمر وغيره من الخلفاء والحكام أعجز من أن يعطلوا نصاً، وأتقى من أن يتقدموا بين يدي الله ورسوله، ويجب أن تفهم التصرفات بدقة، ولا تساق التهم جزافاً.

وقالوا: إن عمر عطل حد السرقة عام المجاعة... ونقول: إن الجائع الذي يسرق ليأكل أو ليؤكل أولاده لا قطع عليه عند جميع الفقهاء، فما الذي عطله عمر ؟

إن قطع السارق المعتدى بالظلم هو حكم الله إلى آخر الدهر، ولا يقدر عمر ولا غير عمر على وقف حكم الله.

ولإقامة الحد شروط مقررّة؛ فمن سرق دون نصاب، أو سرق من غير

حرز لم تقطع يده، ولا يقال: عطل الحد، بل يقال: لم يجب الحد. والذي حدث أيام عمر: أن المدينة وما حولها تعرضت لقحط عام المجاعة، وفي عصرنا هذا نسمع بمجاعات في آسيا وإفريقية يهلك فيها الألوف، وليس بمستغرب أن يخرج الناس من بيوتهم يطلبون القوت من أى وجه، وقد يحملهم ذلك على الخطف أو السرقة، فهل تعالج تلك الأحوال بالسيف ؟.

إن عمر درأ الحد بالشبهة - كما أمرت السنة الشريفة - ولا يعاب إذا توسّع في هذا الدرء، وقدّر آلام الجوع في تلك المحن المجتاحة.

ذلك تفسير ما روى عنه: إنا لا نقطع في عام جذب، وقد نقلنا في مكان آخر رفضه لقطع أيدي الغلمان الذين سرقوا ناقة لابن حاطب بن أبي بلتعة. وظاهر أن مسلكه إجراء استثنائي تجاه ظرف استثنائي، وأنه نفذ الحد عندما وجب، ودرأه بالشبهة عندما لم يقيم.

إن المصلحة لا بد من رعايتها، ومعنى النص الشرعي أن المصلحة قد ارتبطت به أبداً، فهو دليلها وضمانها، وأى تعطيل له فهو خدش للمصلحة أو تطويع لها.

ونحن نلاحظ في العقوبات الشرعية المنصوص عليها أنها تناولت عدداً معيناً من الجرائم، فالحدود المقررة تعد على الأصابع.. ويستطيع الحاكم في جرائم لا تخصي أن يضمن المصالح بما يشاء من عقوبات.

هناك جرائم الربا والغصب والفرار من القتال والغش والخيانة، وأكل مال اليتيم، وكل أنواع العدوان على المال والعرض والدم، التي لا تتناولها الحدود أو ضروب القصاص، وهذه سيئات كثيرة، ودائرة التعزير تسعها، والقضاء يقدر على إرصاد ما يرى من عقوبات تحفظ مصالح الأمة، وتقر الأمن هنا وهناك.

إن المصلحة لا يمكن أن يحفظها تعطيل نص، فإن إمضاء أمر الله نداء وبركة، وفي الحديث أن أبا هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لحد يقام في الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا ثلاثين صباحاً".

وعندما يشكل المجتمع بالوعد والوعيد والرغبة والرغبة وفق أوامر الله سبحانه، فإن الرخاء يعم والشؤم يستخفي، والمخاوف كلهن أمان.

والفقه الصحيح أن نتعرف على المصلحة حيث لا نص، وأن نجتهد في

تفهمها ثم في تحقيقها ناشدين إرضاء الله وخير الأمة.

الإسلام مثلاً لم يضع رسماً محدداً لأسلوب الحكم، وإنما وضع له أخلاقاً ترعى قيماً تصان، فكيف نولّي حاكماً؟ وكيف نعزله؟ أو كيف نحاسبه ونراقبه؟ ماهي أجهزة الشورى؟ وكيف نستوثق من التقاء الآراء الناضجة فيها؟ وكيف تمضي في مجراها دون إرهاب أو إغراء؟ للأمم في هذه الميادين أن تجتهد في وضع النظام الذي يحقق مصلحتها دون ما قيد.

وأذكر أن أحد الناس سألني - ورئيس الجمهورية يختار لبضع سنين - فقال: أليس هذه بدعة..؟ قلت: ما البدعة؟ قال: توقيت مدة الرئاسة.. فإن الأصل اختيار الحاكم مدى الحياة.

قلت له: التوقيت والإطلاق سواء من الناحية الفقهية، وتتوضع الأمم على ما تراه أكفل لحقوقها، فإذا أثرت أن يكون اختيار الحاكم لأمد معلوم فلها ذلك.. قال: كان اختيار الخليفة الأول مدى الحياة.. قلت: أثر الصحابة أحد الوجوه، ولا تحريم للوجه الآخر.

قال: ألا يكون سنة؟ قلت: لا.. لا سنة إلا بنص، ولا نص هنا.

- إن فعل النبي - عليه الصلاة والسلام قد يكون دليل إباحة، وقد

يكون دليل أفضلية، ولا وجوب أو ندب إلا بدليل، أو بنص.

وفى مجال المصالح المرسله يستطيع الساسة المسلمون أن يصنعوا الكثير لأمتهم، على ألا يصطدسوا بنص قائم، فإن هذه النصوص معاقد المصلحة العامة وإن عميت عن ذلك أنظار^(٢١).

٣ - احترام المذاهب دون تعصب:

ويقوم فقه الغزالي على احترام جميع المذاهب الفقهية، المتبوعة منها وغير المتبوعة، دون تعصب لها أو لواحد منها. ويرى أئمة المذاهب قمماً عالية في رسوخ العلم، وفي تقوى الله، وفي الصلابة في الحق، والشجاعة في الرأي. وهو ينكر على بعض الشباب الأغرار طعنهم الفج في هؤلاء الأئمة واجتهاداتهم، مساوين رؤوسهم برؤوسهم، قائلين: هم رجال ونحن رجال !

بل أحياناً يعدون أنفسهم أعلى من هؤلاء الأئمة كعباً، وأرفع قدراً، وأنهم حصلوا من العلم ما لم يحصلوا، وأدركوا من السنة ما لم يدركوا !!.

والشيخ يحترم المدرستين الشهيرتين في تراثنا الفقهي: مدرسة الأثر، ومدرسة الرأي، كما يقال في الاصطلاح المأثور.

ويرى أن مدرسة الأثر لا تهمل الرأي ولا إعمال العقل في فهم النص والقياس عليه. كما أن مدرسة الرأي لا تهمل الآثار والسنن والمرويات.

وهذا صحيح، وقد بين العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن (مالك) أنه من أئمة أهل الرأي، وإن كانوا يعدونه عادة من مدرسة الأثر. وكل من درس فقه الإمام مالك يوافق أبا زهرة على ذلك.

وقد يعيل الشيخ في كثير من الأحيان إلى مدرسة الرأي في اجتهاداتها، المعتمدة على عمومات القرآن وظواهره، كقولهم بوجوب الزكاة في جميع الزروع والثمار من كل ما أخرجت الأرض، ومنها الفواكه والخضروات والشاي والقطن وغيرها مما يؤكل وما لا يؤكل أخذاً بعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: آية ٢٦٧]. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّيَّانَ مِثْلَ شَجَرِهَا وَغَيْرَ مُثْلَ شَجَرِهَا كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: آية ١٤١].

وهو ما رجحه شيخ المالكية في عصره "القاضي أبو بكر بن العربي"،

وضعف مذهبه هنا- وهو مذهب مالك- مقوياً مذهب أبي حنيفة الذى جعل الآية السابقة مرآته فأبصر الحق، كما بينا ذلك فى فقه الزكاة.

ومع هذا نراه ينتقد هذه المدرسة فى أحيان أخرى، إذا رآها لم توفق فى اجتهادها فى قضية من القضايا.

فأهل الرأي قد يتجاوزون أحاديث صحاحاً لا معنى لتركها، ولا سناد من فكر أو مصلحة لذلك. فالأحناف مثلاً يرون الخمر محرمة لذاتها، ما أسكر منها وما لم يسكر، وهى لديهم النجس من عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، أما أنواع العصير الأخرى فإن المحرم منها هو القدر المسكر!! أما القدر الذى لا يسكر فليس بحرام.. ربما كان مكروهاً فقط!!.

وهذا كلام يرفضه العقل والنقل، فإن الخمر ما غطى العقل من أى مادة صلبة أو سائلة، وليست بين رب السماء وعصير العنب خصومة خاصة!

إن كل شراب مسكر، أو كل عقار مغيب للعقل، فهو حرام قل أو كثر، والتحليل العلمى للمسكرات والمخدرات يكشف عن تشابه مطلق لفعالها وأثرها فى الإنسان، فلم التفريق بين المائلات؟ والأحاديث الواردة فى أن الخمر تتخذ من مواد كثيرة أحاديث

قائمة (أى صحيحة وثابتة) ومحاولة تأويلها لا تستساغ^(٢٢).

ويمتدح الشيخ مدرسة التجديد الإسلامى الشهيرة التى قامت فى القرنين السابع والثامن على يد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلاميذه، ويسمىها الشيخ (مدرسة الموازنة والترجيح) والحق أن ابن تيمية بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، وإن بقى حنبلياً فى الأعم الأغلب، لأن مذهب ابن حنبل مذهب واسع، ولا تخلو مسألة فيه من عدد من الروايات يبلغ أحياناً خمساً أو ستاً أو أكثر. كما نرى ذلك فى كتاب (الفروع) فى مجلداته الستة الضخام لابن مفلح، أو فى كتاب (الإنصاف فى الراجح من الخلاف) للمرداوى فى مجلداته الاثنى عشر. فيستطيع المجتهد أن يختار ويجتهد وهو داخل المذهب.

يقول الغزالى عن مدرسة ابن تيمية: إنها مدرسة استوعبت الأخبار المروية وأدركت وجوه الحكمة والمصالح التى تبناها الشريعة، أى أنها أفادت من رأى والأثر معاً، وإن كان انتصارها للأثر أظهر، ودفاعها عنه أذكى وأقدر.

ويرى الغزالى أن آراء ابن تيمية فى مسائل الطلاق- مثل عدم إيقاع الطلاق الثلاث بلفظة واحدة، والطلاق البدعى ونحوه- أحب إليه، وأصح حجة من

غيره، وأحفظ لكيان الأسرة فى عصرنا- والغريب أن أناساً من أتباع ابن تيمية كرهوا منه هذا المذهب، واتهمه آخرون بأن الشيعة أثروا على تفكيره!! والرجل أقوى شخصية من أن يتأثر بأحد.

وفى القرن الثالث عشر والرابع عشر نشأت مدارس أخرى. هناك مدرسة أشبه أن تكون امتداداً لمدرسة الأثر عرضت الفقه الإسلامى من الكتاب والسنة مباشرة وأفادت من الجهد العقلى لرجال المذاهب التقليدية وضمت إلى ذلك جهد الفقهاء الظاهرين وانتفعت من مدرسة ابن تيمية، وأحييت أسماء كانت مغمورة فى ميدان الأثر والرأى جميعاً والقاسم المشترك بين رجال هذه المدرسة عرض الفقه على أصوله الأولى.

يمثل هذه المدرسة الصنعانى فى سبل السلام، والشوكانى فى نيل الأوطار، والسيد سابق فى فقه السنة، وصديق خان فى مؤلفاته، والألبانى فى رسائله.

وعندى أن هذا الجهد يقوم على الاختيار الشخصى، والتنسيق أو التلفيق بين وجهات النظر المختلفة، وأصحابه مقدورون فيما صنعوا، ولعلمهم أحسن

تصويراً للإسلام من مؤلفى (المتون) المذهبية. وهم أيضاً.. بخطئون ويصيبون. وانتماءؤهم للسنة لا يجعل التسليم بقولهم واجباً، بل إن بعضهم قد يخالف بعضاً فى كثير من الأحكام.

وهناك مدرسة أخرى أقرب إلى مدرسة الرأى وإن كان عنوانها سلفياً هى مدرسة الشيخ محمد عبده وتلميذه الشيخ رشيد رضا، ويتبعهم الشيخ محمود شلتوت، ومحمد عبد الله دراز، ومحمد البهى، ومحمد الدنى، وقبلهم الشيخ المحقق محمد الخضرى، ومنهم الشيخ محمد أبو زهرة. هذه المدرسة لها ملامح بينة فهى - وإن قامت على النقل - إلا إنها تروج للعقل وتقدم دليله، وترى العقل أصلاً للنقل.

وهى تقدم الكتاب على السنة، وتجعل إجماعات الكتاب أولى بالأخذ من أحاديث الآحاد..

وهى ترفض مبدأ النسخ، وتنكر إنكاراً حاسماً أن يكون فى القرآن نصٌ انتهى أمده.

وترى المذهبية فكراً إسلامياً قد ينتفع به، ولكنه غير ملزم، ومن ثم فهى تنكر التقليد المذهبى، وتحترم علم الأئمة.

وتعمل على أن يسود الإسلام العالم بعقائده وقيمه الأساسية، ولا تلقى بالاً إلى مقالات الفرق والمذاهب القديمة أو الحديثة.

وقد حاولت هذه المدرسة أن تقود الأزهر، وتفرض وجهتها على المسلمين، ولكن التيارات العاصفة كانت أقوى منها فأوقفتها أو جرفت. وبديده أن يكون في اجتهادات رجالها أخطاء، فتفسير الشيخ محمد عبده للملائكة - كما ذكره تلميذه رشيد رضا - يرفضه الكافة.

وتبرم الشيخ أبو زهرة بحكم الرجم كذلك ! وفي فتاوى الشيخ محمود شلتوت ما يحتاج إلى مراجعة!!

ويبقى بعد هذا الإلصاح إلى المدارس الفقهية في تاريخنا العلمي أن نقول: إن الإسلام صائغ أولئك الرجال كلهم، وهم لم يصوغوه.

وأن مصادر الإسلام معصومة لأنها من عند الله، ولكن التفكير فيها والاستنباط منها غير معصوم؛ لأنه من عند الناس.

وأن الانتفاع بكل فقيه مخلص ذكي يدعم مسيرتنا العلمية، ولا يضرها أبداً، ويجب أن تنتفى الحساسية والكراهية للأشخاص.

وأن وجود هنات في رأى هذا أو سيرة ذاك لا تهدم عبقريته أو تخذش تفوقه إن كان صاحب عبقرية وتفوق^(٢٣).

٤ - الفقه في خدمة الدعوة:

ومن منطلقات الشيخ الغزالي في الجانب الفقهي: أن الفقه ينبغي أن يكون في خدمة الدعوة إلى الإسلام، وألا تستخدم الفتاوى الجزئية المبتسرة للتنفير من قبول الإسلام من غير المسلمين، أو من التوبة والهداية للعصاة والشاردين من المسلمين.

ومن هنا يرفض الشيخ ما رفض شيخه الإمام حسن البنا من التقليد الأعمى والمطلق للأئمة السابقين، لاسيما من أهل العلم، بل عليهم أن يستكملوا نقصهم العلمي، وأدواتهم الثقافية، حتى يبلغوا الدرجة التي يتمكنوا فيها من النظر والترجيح بين الأقوال، وأن يجتهدوا لزمانهم وبيئاتهم كما اجتهد الأولون لأزمانهم وبيئاتهم.

ولابد للفقيه المعاصر أن ينظر في الميراث العلمي للعلماء المتقدمين في أعصار الإسلام المختلفة، نظرة جديدة، في ضوء مقررات الكتاب والسنة، ومقاصد الإسلام، وكلياته القطعية، ويأخذ من أقوال الشراح ويدع، فالنصوص معصومة، ولكن أفهام

الشرح وأقوالهم في تفسيرها غير معصومة.

وقد سمعته مرة يقول: إنه يريد أن يكتب بحثاً عنوانه: قال الشارع، وقال الشارح.. ! يكشف فيه النقاب عن كثير من الأقوال التي ارتضاها الشراح، وهي مخالفة لجوهر الهدي الإلهي، والهدي النبوي، وهو ما جاء به الشارع.

ولا أدري: هل كتب هذا البحث أو لا ؟ ولكني أذكر نموذجين لهذا النوع ذكرهما في بعض كتبه.

أ - النموذج الأول يقول فيه الشيخ: "كنت إذا درست لطالبات الجامعة بدأت محاضرتي بإلقاء السلام، ومكثت على ذلك ما شاء الله، حتى قالت لي طالبة ذات يوم: إن الأستاذ الذي تعلمنا السنة أفهمنا أن إلقاء السلام على النساء حرام ! فقلت مسرعاً: هذا خطأ، فإني قرأت في السنن أن النبي ﷺ كان يلقي السلام على النساء، وقد ذكر البخاري في صحيحه باباً لسلام الرجال على النساء والنساء على الرجال يفيد إباحة ذلك، وعلى أية حال فسألني زميلي وأثبتت منه فلعلني أنا مخطئ! والتقيت بالزميل وهو رجل غيور صالح دارس لعلوم الحديث، وقصصت عليه ما حدث. فقال: نعم ذكرت للطالبات أن السلام عليهن لا يجوز ! وما تسوقه أنت

في باب الجواز من أحاديث تبيح ذلك إنما هو خصوصية للنبي عليه الصلاة والسلام ! أو عند أمن الفتنة ! أو إذا كان النسوة عجائز، أما لإلقاء السلام على الفتيات الجميلات فلا...

قلت: دعوى الخصوصية مرفوضة، والسياق عند البخاري وغيره يبيح لنا إلقاء السلام دون تصفح للوجوه هل هي جميلة أم لا!! ولا أدري من أين أتى الشارح بهذا التقسيم؟

قال: لابد من احترام قول الشارح!!
ب - والنموذج الثاني يقول فيه:
في حديث خروج النساء إلى مصلى العيد أكد الرسول ﷺ هذا الخروج بقوله: "من لا جلباب لها تستعير جلباباً من جارتها وتخرج" ونص على أن الخارجات هن العواتق وذوات الخدور أي الشابات المكنونات، وجاء عن ابن عباس أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يخرج نساءه وبناته في العيدين...

ومع ذلك فإن شارح البخاري نبه إلى أن الخارجات المأذون لهن هن العجائز ! وأن النساء الخارجات إذا خرجن بإذن أزواجهن فبملايس الخدمة، أي ملايس الطبخ والكنس !
لم هذا كله ؟ ومن تتبع: الشارع أم الشارح ؟ لقد انتهى رأي الشارح بمنع

خروجهن نهائياً، وغلبت تقاليد العرب
تعاليم الإسلام..

والذى نلفت إليه الأنظار أن هناك
علماء دين ورجال دعوة يعرفون قول
الشارح وحده، فإذا انهزم هؤلاء
وأولئك فى ميادين الحياة فهل الذى
انهزم السنة النبوية أم الذين أساءوا
فهمها؟؟

إن حظ الإسلام تعيس بهذا التفكير
المعوج...

بل إن الحملة على السنة كلها -
وهى حملة نقاومها بقوة - تعود إلى
قصور كثير من المشتغلين بالسنة، وإلى
عجزهم المنكور فى الارتباط بالقرآن
الكريم والانسياق مع توجيهاته
المرنة^(٢٤).

**إنكار محاولة رفع الخلاف وتضخيم
الخلافات:**

وينكر شيخنا محاولة من يريدون
رفع الخلاف، وجمع الناس على رأى
واحد - هو بالطبع رأيهم - مع وجود
الخلاف وأسبابه منذ عصر الصحابة، بل
منذ عصر النبوة ! فإن هذه المحاولة
تزيد الخلاف حدة ولا تنقصه.

كما ينكر بشدة تضخيم الخلافات،
وشغل الناس بها، والتشنيع على
المخالفين فيها، يقول حفظه الله: "إن
العقائد والعبادات الرئيسية والسنن

العملية جاءت كلها عن طريق التواتر
القاطع، وإن أصول الدين وأركان
الطاعات وقواعد السلوك لا يرتقى إليها
لبس أو تفاوت، وإنما يحدث الخلاف فى
أمر ثانوية لا يضحّمها إلا أصحاب
الفكر المختل.

ما قيمة أن يشرب امرؤ قائماً أو
قاعداً ؟ لقد جاءت مرويات شتى فى
ذلك.. صح عن الخمسة^(٢٥) - ما عدا أبا
داود - عن ابن عباس - رضى الله
عنهما - قال: سقى رسول الله ﷺ
من ماء زمزم فشرب وهو قائم.

وعن ابن عمر - رضى الله عنهما -
قال: كنا نأكل على عهد رسول الله ﷺ
ونحن نمشى، ونشرب ونحن قيام.
أخرجه الترمذى وصححه.

وعن مالك أنه بلغه: أن عمر
وعثمان وعلياً كانوا يشربون قياماً.
وظاهر من هذه المرويات جواز
الشرب عن قيام.

ومع ذلك فقد روى مسلم عن
أنس بن مالك، قال: نهى رسول الله ﷺ
عن الشرب قائماً، بل روى عن
أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "لَا
يَشْرَبَنَّ أَحَدُكُمْ قَائِماً ! فَمَنْ نَسِيَ
فَلْيَسْتَقِ" !!

ويرى الفقهاء أن الشرب عن قيام مباح، وأنه عن قعود أفضل، ولا حرمة فيما لو شرب قائماً.

ويخيل إلى أن الأحوال التي تكتنف المرء هي التي تحدد طريقة شربه، فلا عزيمة في القعود ولا جريمة في القيام، وإن كان بعض الفارغين يريد أن يجعل من الحبة قبة، وأن يكثر حولها اللغو!!

والأمر عندي أهون من أن تثور حوله معركة.. لكن الذى رفضته أن يتصدى أحد أولئك المبطلين لعلم الأحياء، ويهاجم مقرراته ليقول: إن الكلب الأسود شيطان وليس كلباً كبقية بنى جنسه!! قلت: حديث رفض العمل به جمهور الفقهاء، ولم يروه البخاري وهو يعالج الموضوع ندخل به معركة ضد العلم باسم الإسلام والمسلمين!! إن التعصب المستغرب لوجهة نظر فرعية لا يبلغ هذا الشطط، ولكنه للأسف مسلك ملحوظ على عدد ممن يشتغلون بأحاديث الآحاد.

روى أحدهم حديث "مَا أَسْفَلَ مِنْ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَهُوَ فِي النَّارِ" ثم حكم على الألوف المؤلفة من عباد الله أنهم من أهل جهنم! قلت له: إن إسبال الإزار كبراً رذيلة، وقد كان في الجاهلية الأولى شارة الرياسة والملك، وقصة الأمير جبلة بن الأيهم معروفة، أما طول الإزار

حتى الكعبين أو دونهما قليلاً، لسر الجسم وتجميله دون اغترار ولا استكبار، فهو لا يُدْخِل النار! فأبى المتحدث أن يستمع إلى شرحي، وعدّنى من علماء سوء. الخارجين على السنة^(٢٦).

وهكذا نرى الشيخ دخل الفقه من باب الدعوة، فهو يتبنى من قضاياها ما يخدم رسالة الإسلام، ويحببها إلى الناس، ويظهر وجهها مشرقاً جذاباً، ويرفض من القضايا ما لا يتفق وعظمة الإسلام، وروعة مبادئه، وعدالة أحكامه، وجلال أهدافه، وهذه الفكرة عن الإسلام إنما كونها من محكمات القرآن وصحاح السنن، فأصبحت هي الأصل الذى يرجع إليه، ويعول عليه.

وهذا سر سخونة المعركة بينه وبين آخرين عزلوا ما بين الفقه والدعوة، فلا يبالون ما تركه آراؤهم الفقهية من أثر فى أنفس المدعويين، ولا سيما خارج ديار الإسلام.

إن الشيخ يتبنى مذهب ابن حزم فى إباحة الغناء والموسيقى - ما لم تقتزن بمحرم - لعلمه بأن مئات الملايين - وربما آلاف الملايين - فى العالم تعشق هذا اللون من الفنون، وتتشبث به، ولا تفرط فيه، فلا داعى لأن يحال بين الإسلام وهذه الشعوب من أجل أمر مختلف فيه.



ومثل ذلك موقفه من الجهاد وتبنيه
أنه لم يشرع في الإسلام إلا للدفاع عن
لدعوة والدولة، وهو في الواقع رأى
جمهور علماء العصر الكبار: رشيد
رضا، ومحمود شلتوت، ومحمد عبد الله
دراز، ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب
خلاف، وغيرهم...

إنه ينظر إلى الفقهيات بعين الداعية،
ولذا نراه ينكر بشدة تضخيم
الأمور الخلافية، وتجسيم الأشياء
الهامشية في الدين، على نحو يصد
الناس عن سبيل الله، ويرى
وجوب التركيز على الأساسيات في
الإسلام.



الهوامش

- ١- في كتابه (الإسلام المفترى عليه بين الشيوعية والرأسمالية).
- ٢- لعله يقصد (العامل) في القراض (المضاربة) بمعنى: أن رب المال له نصف الربح، والعامل بخيرته وجهده له النصف .
- ٣- رواه مسلم عن عائشة وعن أنس .
- ٤- حرية التجارة التي عنها الحديث تقرر في عهود السلم والاستقرار فحسب .
- ٥- من كتاب (الإسلام والأوضاع الاقتصادية) ص ٩٢ - ٩٤ .
- ٦- نقلنا رأى الشيخ هذا في كتابنا (فقه الزكاة) ولكننا أخذنا بما هو أقرب منه مأخذاً، وهو تزكية (المال المستفاد) عند قبضه، كما هو مذهب ابن مسعود وابن عباس ومعاوية وعمر بن عبد العزيز وعدد من التابعين .
- ٧- انظر : كتاب (الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر) ص ١٦١ - ١٦٤ وانظر في قضية النقاب أيضاً للشيخ : السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ط سادسة: وانظر كتابنا: فتاوى معاصرة ج-٢ فتوى أهل النقاب بدعة، وفتوى أهل النقاب واجب؟ وانظر: كتاب صديقنا عبد الحليم أبو شفة: (تحرير المرأة في عصر الرسالة) ج-٣ ملابس المرأة وزينتها.
- ٨- الأحكام ج-٢ ط. عالم الكتب. الحديث ١٨٨ بتحقيق أحمد محمد شاكر.
- ٩- النمل : ٢٣.
- ١٠- النمل : ٣٣.
- ١١- النمل : ٣٠ - ٣١.
- ١٢- النمل : ٤٠ .
- ١٣- القمر : ٢٩ - ٣٢ .
- ١٤- انظر : (السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث) ص ٥٦ - ٥٩ ط دار الشروق السادسة.
- ١٥- انظر : نيل الأوطار ج ٧ / ٢٢٤ - ٢٢٧ ط دار الجيل بيروت .
- ١٦- انظر : السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٢٤ ، ٢٥ ط، سادسة.



- ١٧- انظر : السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٢٤ ، ٢٥ ط .
- ١٨- انظر : نيل الأوطار للشوكاني ج ٧ / ١٥٠ - ١٥٧ .
- ١٩- دستور الوحدة الثقافية ص ٢٣ ، ٣٤ .
- ٢٠- انظر ردنا المفصل على هذه الدعوى في بحثنا المنشور بحوليه كلية الشريعة بجامعة قطر العدد العاشر : (حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد) .
- ٢١- انظر دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ص ٤٤ ، ٤٥ .
- ٢٢- دستور الوحدة ص ٨١ ، ٨٢ .
- ٢٣- انظر دستور الوحدة الثقافية ص ٧٤ - ٨٧ .
- ٢٤- من كتاب (مستقبل الإسلام خارج أرضه) ص ٨٤ ، ٨٥ .
- ٢٥- المراد بالخمسة عند البعض : الشيخان واصحاب السنن ما عدا ابن ماجه .
- ٢٦- من (هموم داعية) ص ٤٥ - ٥٠ .





التعددية والاختلاف (*) **دراسة في العطاء الإسلامى** **في مبادئ الحكم والسياسة**

د. نيفين عبد الخالق مصطفى

تمهيد:

تتضارب الأقوال وتتعارض الآراء فيما بين أن "الإسلام" لا يعترف بالتعددية السياسية ولا يؤدي إلا لنظام حكم استبدادى تقهر فيه الآراء ولا يسمح بحرية التعبير واختلاف الرأى، وما بين أن التعددية السياسية وما يقترن بها من الأخذ بالأساليب الديمقراطية فى الممارسة السياسية من تعددية حزبية وانتخابات حرة واحتكام إلى القاعدة الشعبية، لا تصلح فى التطبيق على مجتمعاتنا لأنها ستمهد الطريق لظهور "العنف والتطرف" وسوف تستغلها الفئات المتطرفة للتسلق إلى الحكم؟؟؟. أين تكمن الحقيقة الموضوعية

والقيمية وراء موقف "الإسلام" من التعددية واختلاف الآراء، وحرية تعايش التصورات السياسية المختلفة، وهل حقاً أن المرجعية الإسلامية يتولد عنها ممارسة العنف والتطرف؟؟... تلك هى الإشكالية التى يسعى هذا البحث إلى تناولها^(*).

ونقطة البدء فى مناقشة هذا الموضوع من وجهة نظرنا، إنما تعود بصفة أساسية إلى طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة فى التقاليد الإسلامية، حيث أن السياسة تتعرض للنقد والمعارضة باسم الدين إذا لم تسر وفقاً لأصول الشريعة كما أن الدين يقود إلى السياسة بمعنى أن "الإسلام" كديانة وشريعة لا بد له من

(*) بحث مقدم إلى مؤتمر العطاء الحضارى للإسلام - تنظيم المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - ٢٨-٢٩

أغسطس ١٩٩٣.



سلطة تقيم شعائره وتنفذ شريعته وتمكن لها، وحيث أنه من ناحية أخرى يمكن أن يوظف لخدمة أغراض السياسة وتكون بداية هذا التوظيف عادة عن طريق وضع تصور معين وطريقة فهم خاصة لنصوص الشريعة وتأويل خاص لها، ولذلك وجدنا ذلك التناقض الظاهر في أن معظم حركات المعارضة الدينية عادة ما تجدد لنفسها المبرر المستند إلى الشريعة للقيام بمعارضة السلطة الحاكمة، ولكنها - في نفس الوقت - لا تسمح بأن يُعامل معها من خلال نفس المنطق، بعبارة أخرى أنه بينما تمثل تلك الحركات "حركات معارضة" إذا بها لا تسمح لأحد بأن يعارضها.

وفي الواقع أن ذلك يعود - بالدرجة الأولى إلى اصطباغ الصراع السياسى بالصبغة الدينية: حيث يكون هناك تصور واحد للمثالية السياسية يكون هو المعبر عن "الإيمان" و"الشرعية" ويكون ما سواه تعبيراً عن "الكفر" و"اللاشرعية" وطالما أنه لا يوجد اتفاق تام حول هذا النموذج الوحيد للمثالية السياسية أو أنه غير واضح بالقدر الذى يحدث عليه اتفاق، يكون من الطبيعى إذن أن كل حركة تملك تصوراً الذى تعتبره مثالياً وأوحداً، وأن غيره من التصورات غير شرعى وغير مقبول، وهى تجد أنه من

حقها بل ومن واجبها أن تحارب التصور المعارض لها باعتباره "غير شرعى" بل و"كافر" فى بعض الأحيان.

وتلك تمثل المعضلة الحقيقية لقضية التعددية السياسية واختلاف الآراء حيث تتطابق السياسة مع "الدين" وينظر إلى المثالية السياسية على أنها لا يمكن أن تكون إلا واحدة، ومن ثم لا يمكن تصور التعايش بين تصورات متعددة يدعى كل منها بأنه "المثالى" و"الأوحد" فالعلاقة بين مثل هذه التصورات لا تكون علاقة تعايش إنما علاقة صراع واستئصال، ومن هنا ينشأ "العنف" و"التعصب" فهما وليدان: أما لتعمد تجاهل العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة فى الإسلام وأما بسبب عدم وضوح حقيقة وحدود العلاقة بينهما، فالسياسة مهما مارسها متدينون، فهى تصارع آراء واختلاف فى الرؤى ووجهات النظر، واختلاف فى المصالح واجتهاد فى أمور الدنيا يحتمل الصواب ويحتمل الخطأ، ومن ثم فإن القرارات فى السياسة مقياسها الصواب والخطأ وليس الكفر والإيمان.

وفهم هذه الحقيقة يعد هو المقدمة الضرورية لتأسيس تعددية سياسية إسلامية تعبر عن الثراء الفكرى الذى يتمثل فى تعدد البدائل والصياغات

الفكرية بينما تبقى المبادئ والأصول واحده.

وبذلك يتوفر دائما للمجتمع الصيغة والبديل الذى يلائم واقعه وظروفه والمرحلة التاريخية التى يعيشها، وهذا يقتضى وضوح الرؤية والفهم السليم لأصول الشريعة التى تقف فى صف حرية التفكير وحرية الرأى والجمهور بالحق، والتى عبر عنها "الفقهاء" فى اجتهاداتهم التى كانت "خيرا وبركة" على حد تعبير الشيخ أبو زهرة-، حيث كان موقفهم من الخلاف الفكرى فى الرأى تعبر عن تلك المقولة "رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب".

ومن أجل معالجة هذا الموضوع فإننا نتجه أولا إلى أصول الشريعة لنستقى منها المبادئ الخالدة غير المتكررة باخطاء الممارسة الإنسانية، ثم نقوم ثانيا ببيان أخطاء الممارسة وأخطاء الفهم وانعكاساتهما على التحيز ضد موقف الإسلام من التعددية والاختلاف فى الرأى.

المبحث الأول

أصول الشريعة وتأصيل مبدأ التعددية والاختلاف فى الرأى

فى البداية نقف عند ملحوظتين هامتين:-

أولهما: تلك الملحوظة التى يذكرها البعض بشأن استخدام عبارتى: أصول الشريعة ومبادئ الشريعة، حيث ينظر إلى التعبير الأخير على أنه لا كيان له فى العلوم الشرعية وليست له دلالة بين مصطلحاتها، ذلك أن التعبير المستخدم فى نطاق علوم الشريعة هو: "أصول الشريعة". وهذا الأخير يشير إلى "الأدلة التى تستقى منها الأحكام"^(٢). ويقصد بها على وجه الخصوص الكتاب والسنة وسائر الأدلة الأخرى^(٣).

وبذلك فإن استخدام تعبير "أصول الشريعة" يعد استخداما لتعبير ذى دلالة واضحة بدلا من إهماله واجراء مدلوله على تعبير آخر لا يساويه فى الدقة وهو "مبادئ الشريعة"^(٤).

ثانيهما: وتعلق بإيضاح الفرق بين "الشريعة، والفقه" "فالشريعة" هى الدين الثابت ومصدرها الوحي كما جاء فى القرآن وفى السنة، أما "الفقه" فهو اشتقاقا بمعنى العلم والفهم، وقد أطلق اصطلاحا على حفظ القرآن ورواية الحديث وإجادة التفسير فعرف الحفاظ والرواة والمفسرون بالفقهاء^(٥). ثم غلب على هؤلاء لقب "العلماء"، وشاع استعمال "الفقه" للعناية بشئون الفتوى واستنباط الأحكام، ثم اتسع مدلوله فى عهد العباسيين حتى شمل "ما يتعلق

بالأحكام الشرعية من وجهة النظر العقلية والاستدلال البرهاني في الوجوب والحظر وفي التحبيذ والتقييد^(٦). ومن ثم فإن معنى "الفقه" يدور حول تفسير نصوص الشريعة واستخراج الأحكام الشرعية منها، وهذا هو عمل "الفقهاء".

و"الفقيه" إنما يمارس عمله هذا بمقتضى قدرته على الإفتاء باعتباره دارسا وعالما بنصوص الشريعة وأحكامها، فهو يفتي - أى يقول فتوى - وهي حكم مستخلص من الشريعة بصدد حادثة أو موقف جديد^(٧).

اذن الشريعة ليست محل اختلاف، وإنما الاختلاف يكون في الفقه والفتوى لأن الفقهاء يختلفون في فهمهم لنصوص الشريعة وبالتالي تختلف فتواهم بصدد حادثة معينة بحسب اجتهاد كل منهم وفهمه لنصوص الشريعة، ومن ثم فإن الشريعة قد تميزت بالثبات، بينما الفقه قد تعددت مذاهبه^(٨).

وقد استقر رأى الفقهاء على كفالة الحرية للاجتهاد الفقهي، دون أن يكون اجتهاد الأولين قيда على اجتهاد اللاحقين، يمثل ذلك - وبوضوح - تلك العبارة التي تقول: "لقد كان السابقون رجالا، ونحن رجال"^(٩).

والواقع أن تناولنا لهذا الموضوع لا يهدف إلى معالجة قضية الاجتهاد والتقليد ولا قضية السلفية والتجديد، وإنما ينصب اهتمامنا على قضية أخرى - هي في نفس الوقت على صلة بالقضايا السابقة - وهي التي تتعلق بكيفية النظر إلى حرية التعبير عن الرأى وكيفية معاملة الرأى المخالف أو المعارض، ذلك أن كثيرا مما عاناه ولا يزال يعانيه المجتمع الإسلامى، يعود من وجهة نظر بعض الباحثين إلى افتقاره إلى "فقه واضح ينظر في ضوئه إلى هذه الظاهرة الطبيعية الضرورية ظاهرة اختلاف الآراء، وبمعنى آخر ظاهرة التعددية فى الآراء والاتجاهات.

وهناك عدد من الأدلة التى يمكن عن طريقها تدعيم وجهة النظر السالفة:

١ - فمن ناحية يبدو الاختلاف فى الرأى ظاهرة طبيعية، وهى نتيجة لما يتمتع به البشر من ملكة التفكير والتقدير التى يؤدى استخدامها إلى تفاوت واختلاف الآراء بحسب تفاوت واختلاف ملكات التفكير والتقدير الخاصة بكل فرد. وهذه الملكات هى من نعم الخالق على الإنسان، ومن ثم ليس من المقبول عقلا ولا شرعا حرمان الإنسان من استخدام ملكاته فى العقل والتفكير والابداء بالرأى وإنما الأقرب

إلى القبول العقلي والشرعي، العمل على تنظيم هذا التعدد والاختلاف في الآراء حتى لا تشتت وتستنفد طاقتها في التناحر والاصطدام^(١٠).

وفي ضوء هذا التحليل يرى البعض أن النصوص الشرعية^(١١) التي تدم الاختلاف وتحذر من الشقاق ومن مفارقة الجماعة يمكن تفسيرها - بإعتبار أن مقصودها الأساسي لا ينصرف إلى حظر "المعارضة" ولكن إلى ضرورة تنظيم وسيلة للتعبير عنها بحيث يمكن الحد من الآثار التي قد تصيب الحياة الجماعية المنظمة من جراء اختلاف الآراء^(١٢).

ويمكن تدعيم هذا التفسير بناء على قاعدتين أصوليتين متفق عليهما:

أ- القاعدة الأولى: أن التكليف الشرعية لا تصادم القواعد الطبيعية ولا تتعرض لما يسميه الأصوليون بالأمور الجبلية^(١٣).

ب- القاعدة الثانية: "أن النصوص في موضع معين لا يجوز أن تفسر بمعزل عن غيرها من النصوص"^(١٤).

وفي ضوء هاتين القاعدتين نجد أن النظر إلى النصوص الواردة في ذم الاختلاف وفي الدعوة إلى الوحدة، إنما يكون من خلال الجمع بينها وبين النصوص الأخرى الدالة على الدعوة إلى

التفكير والتدبر، وعدم الانسياق والتقليد والاتباع دون إعمال العقل والفكر، وهذا الجمع بين تلك النصوص يؤدي إلى إظهار المجال الحقيقي لدور الرأي والفكر في الوصول إلى قرار يعبر عن استخدام الأفراد لملكاتهم الفكرية والعقلية من أجل الوصول إلى قرار يعبر عن الجماعة، وهو ما لا يمكن الوصول إليه بغير توافر حرية إبداء الرأي والرأي المخالف له - أي بغير حرية المعارضة.

٢- ومن ناحية أخرى، فإن الاختلاف - فضلاً عن كونه ظاهرة طبيعية - فهو أيضاً "ظاهرة تحملها المسائل الشرعية ولا تضيق عنها، فالحقائق المطلقة التي ليس ثمة مجال فيها لرأي أو لاجتهاد هي عدد محدود من المسائل التي يكون فيها النص الشرعي المحكم الذي لا يحتمل التأويل أما ما عدا ذلك من المسائل فهي تحتمل الاختلاف وتباين الآراء، كما أنها تحتمل التغيير والتطوير بتغير المكان وتطور الزمان"^(١٥).

٣- أن خطأ الرأي ليس معناه فساد العقيدة ولا فساد الضمير، ومن ثم فإن صاحب الرأي المخالف أو المعارض ليس بالضرورة ضال العقيدة فاسد الضمير فهناك فرق بين الخطأ والصواب، وبين الحق والباطل، فكما جاء في السنة أن للمجتهد مثوبته على اجتهداه: ان أخطأ

فله أجر، وإن أصاب فله أجران وفي ذلك دليل على تقدير الاجتهاد والتشجيع عليه^(١٦).

٤- أن إيمان الإنسان برأيه لا يكفي للدلالة على أن رأيه دون غيره هو الرأي السليم كما أنه لا يعطيه الحق في فرض رأيه على الآخرين ممن يخالفونه أو يعارضونه لأنهم أنفسهم قد لا يقلون عنه حماسة وثقة في آرائهم، وليس أدل على وعى الفقهاء دارسى الشريعة والقرييين من فهم روحها من ذلك القول الذى يشير إلى مدى اعتقاد أحدهم فى رأيه حيث يقول: "رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب"^(١٧).

٥- وأخيراً ليس أدل على رحابة مجال رأى فى الفقه من وجود مدرسة فى الفقه الإسلامى عرفت باسم مدرسة "أهل الرأى"^(١٨) ولقد نظر أصحاب هذه المدرسة إلى نصوص الشريعة على ضوء "الأهداف أو حكمة التشريع، ومن ثم فقد نظروا إلى الشريعة على أنها "معقولة المعانى والأحكام" -اللهم باستثناء عدد يسير من الأحكام التى تتصل بالعبادات- ومن ثم فقد عمدوا إلى البحث عن العلل والغايات التى من أجلها شرعت أحكام الشريعة "ولهذا

نجدهم ينزعون إلى التوسع فى الاجتهاد بالرأى"^(١٩).

ملحوظة أخيرة حيث نلفت النظر إلى أنه ليس هناك ما يمكن فصله والقول عنه بأنه "سياسى" وأخر "غير سياسى" مما جاء بأصول الشريعة فى القرآن والسنة وإذا كنا نبحت عما يمكن أن نعتبره "سياسياً" فذلك لأغراضنا فى البحث والدرس، وقد يثير ذلك القضية المتعلقة بعلاقة الدين بالسياسة فى الإسلام، والواقع أن تلك القضية قد حسمت بالنسبة لتلك الدراسة، فالقرآن -الأصل الأول للشريعة- قد جاء بمبادئ عامة بشأن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبشأن تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية وإدارة المسلمين لشئونهم الجماعية، كما أن الرسول -وسنته هي الأصل الثانى للشريعة- وهو يؤسس جماعة المسلمين ويقوم عليها بالحكم والقيادة إلى جانب قيامه بالرسالة والتبليغ عن ربه- قد بين من المبادئ ما كان هادياً للمسلمين فى نظام حكمهم، ولهذه المبادئ وتلك السنن سوف تتجه أنظارنا.

المطلب الأول

القرآن الكريم ومبادئ الحكم

أن نقف بها أمام القرآن^(٢٠) الكتاب الإلهى المنزل من أجل البحث فى مبادئ

الحكم، فهذا يشير تساؤلاً هاماً يدور حول النظرة إلى القرآن على أنه دستور الدولة الإسلامية التي تحكم بشريعة الله وأنها ليست بحاجة إلى دستور غيره.. فهل القرآن الكريم يعد دستوراً بالمعنى الاصطلاحي لكلمة "الدستور".

في الواقع أن دساتير الدول عادة ما تشتمل على أمور ثلاث: شكل الدولة ونظامها، والقانون المتبع فيها، ثم السلطات ونظامها والعلاقة بينها، فهذه عادة أحكام الدستور ويجب أن توضع واضحة محددة، ومن ثم فالقرآن الكريم لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه دستور مثل سائر الدساتير فهو ليس كذلك، واعتباره دستور يعد "خطأ شائع" (٢١) وإنما هو أعلى وأرفع من أن يكون مجرد دستور، وهو أوسع وأشمل من مجرد الدستور، أنه الوحي الإلهي والكتاب المنزل الذي يأتي الدستور وسائر التنظيمات والتشريعات في حدوده (٢٢).

ومن ثم فإن الوقوف أمام القرآن من أجل البحث في الحكم والسياسة يكون من خلال البحث عن المبادئ والقيم التي أنزلت من أجل أن تكون صالحة لكل زمان ومكان وغير متقيدة بتطبيق معين بالذات، ويكاد يجمع علماء الأصول على أن القرآن في شئون الحكم قد جاء بمبادئ عامة من أجل أن يكون في

عموميتها متسعا للعديد من الصور والأساليب والأشكال المختلفة التي تجعل تطبيقها مرنا ومتفقا مع تغير ظروف المكان والزمان، ولم ينص القرآن على نظام معين من أنظمة الحكم وادعاء ذلك "أن لم يكن ضرباً من ضروب المحال، فهو يؤدي بالأقل إلى الحرج الذي رفعه الإسلام عن المسلمين" (٢٣).

وفيما يتعلق بمبادئ الحكم في القرآن فقد اختلف الأصوليون في عددها، وهذا الاختلاف لا يرجع إلى خلاف حول كنهها وفحواها وإنما يرجع بصفة أساسية إلى أن البعض يفصل ما يجمله البعض الآخر، ومن ثم يزيد عددها لدى البعض ويقل لدى البعض الآخر.

وفي تناولنا لتلك المبادئ سنعرض أولاً لمعنى الحكم في القرآن، ثم لمبادئ الحكم، ثم الحكم وفلسفة العقود الإسلامية، ثم للمبادئ التي أرساها القرآن بخصوص العلاقة بين الحاكم والمحكوم ثم نناقش التصور القرآني للتعامل مع ظاهرة التعددية والاختلاف في الآراء.

أولاً: القرآن الكريم ومعنى الحكم:

يرى البعض أنه يمكننا أن نلتمس من القرآن الكريم فهما للسلطة في جوهرها السياسي وهذا القول يشير تساؤلاً هاماً يدور حول كيفية تعبير القرآن الكريم

عن ظاهرة السلطة في معناها السياسي؟... نعني على وجه الخصوص - معنى الحكم في القرآن وعلام يدل الاستخدام القرآني له من معاني تتصل بالسلطة السياسية والمبادئ التي تحكمها وتحكم ممارستها وما علاقة ذلك بالتعددية واختلاف الآراء كظاهرة ومبدأ في الحياة السياسية.

١- الحكم والحاكمة:

ورد لفظ الحكم في القرآن الكريم للدلالة على معنى: "القضاء والفصل"، هذا فضلا عن دلالة بعض مشتقاته على مغاى: الحكمة والاتقان^(٢٤). ومن ثم فإن اتصال دلالة بمعنى السلطة إنما هو من جانب سلطة القضاء والفصل.

وقد ظهر التأثير بتلك المعاني - لدى بعض اتجاهات الفكر الإسلامي في القول "بالحاكمة"^(٢٥). وهو قول عرفه التراث التاريخي الإسلامي من قبل عندما رفع الخوارج شعارهم "لا حكم إلا لله" ونقلوا خلافهم ومعارضتهم من مجال الممارسة السياسية وما تحمله من خطأ أو صواب إلى مجال العقيدة الدينية والتي تعني أساسا بالكفر أو بالإيمان.

والقول "بالحاكمة" يمكن تفسيره على أحد معنيين، فمن ناحية فإن "الله" سبحانه وتعالى هو بالفعل الحاكم على الإطلاق والملك على الإطلاق وهو الأمر

الذي بيده ملكوت كل شيء ومعقب لحكمه^(٢٦). ومن ناحية أخرى فإن نقل هذه "الحاكمة" إلى ميدان السياسة بحيث يكون مقصودها أن السلطة السياسية في المجتمع هي ليست من حقوق الأمة يفتح الطريق أمام وظائف الدين لخدمة أغراض السياسة وما يؤدي إليه ذلك من مساوئ خبرها تاريخ البشرية من قبل^(٢٧).

والواقع أن هذا يعود بنا مرة أخرى إلى ما ذكرناه من قبل عن أهمية التمييز بين الشريعة والفقه، فالحاكمة لله هي بالفعل في التشريع الإلهي وما تحويه الشريعة من أوامر ونواهي وأحكام واجبة التطبيق والاتباع بالنسبة لمجتمع المسلمين المؤمن بهذه الشريعة، أما التعبير عن هذه الشريعة في صورة قوانين واجتهادات مستنبطة منها والحكم بمقتضاها إنما يكون في النهاية في يد بشر يمارسون التشريع بمعنى سن القوانين التي تنقل حكم الشريعة إلى الصيغة القانونية ويمارسون القضاء وفقا لهذه الشريعة ويمارسون تنفيذ أحكامها.

ومن ثم فإن البعض يرى أن القول بأن "الحكم لله" في مجال المجتمع السياسي والدولة يعني أننا سنجد أنفسنا أمام بشر يمارسون سن القوانين بالاجتهاد والحكم بموجبها مع ادعاء

أنهم وكلاء عن الله ينفذون حكمه^(٢٨). ولن يغير من هذا الوضع القول بأن التزام الحاكم بالشرعية سيعصمه من الاستبداد وإساءة استخدام السلطة، حيث أن غياب رقابة الأمة وسلبها حقها في مراجعة الحاكم ومساءلته وفي الإدلاء برأيها في ميدان السياسة وهو الدور الذي يمكن أن يتحقق من خلال ممارسة الشورى والتناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - سيفتح الباب أمام الاستبداد بالسلطة والمساوي التي تنجم عن ذلك، إذن ضمان عدم حدوث هذا هو في إيجاد المؤسسات الكفيلة بممارسة الرقابة على السلطة في ضوء المبادئ التي حددها الشرع وأهمها الشورى، والتناصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يتم تنظيم ذلك بوضع ضوابط للممارسة تحقق التوازن المطلوب ما بين عدم استبداد السلطة، وما بين عدم "الافتئات" على السلطة حيث أن أدوار الحياة السياسية التي نظمها الفكر السياسي الإسلامي تقوم على مسلمة أولية تمثل في عدد من الشروط والمواصفات الواجب توافرها في كل من يتولى سلطة أو ولاية في الإسلام، وقد عنى الفكر الإسلامي أشد العناية بشروط ومواصفات الحاكم (الخليفة) وأعوانه من كل النواحي، وكذلك في

تحديد شروط ومواصفات "أهل الشورى" و"أهل الاجتهاد" و"أهل الحل والعقد" وكان توافر هذه الشروط هو الضمان الأساسية لتمام تأدية الدور وتحقيق الوظيفة التي يقوم بها على أكمل وجه.

ومن هنا نستطيع أن نتفهم قول الماوردي عن الإمام الذي استوفى شروط الإمامة "فعلى كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير افتئات عليه ولا معارضة له"^(٢٩). ويلاحظ أن قول الماوردي بعدم المعارضة للإمام المستوفى للشروط والذي تولى بطريقة شرعية يقصد به ألا ينازعه أحد سلطاته التي له بمقتضى توليه السلطة بطريقة شرعية واستيفائه لشروط الولاية، كما يلاحظ أن هذا التفويض الذي يقتضى حرية التصرف وامتناع المعارضة هو في الأمور العامة التي يحددها الماوردي أساسا بكل ما يتعلق بتنفيذ شرع الله وحدوده وحماية أمن الجماعة والقيام بالدعوة للإسلام، وهذا أمر منطقي لأن هذه واجبات ينبغى القيام بها للجميع بدون اختلاف مبدئي عليها.

٢- القرآن ومبادئ الحكم:

هل وضع القرآن الكريم للمسلمين نظاما للحكم، بحيث يمكن القول بأن نظام الحكم الإسلامي قد تحدد ووضع في شكل إلهي مقدس؟

فى الواقع أن القرآن لم يتعرض للشكل التنظيمى لنظام الحكم ولكنه عرض لسير الأمم السابقة وأوضح أن انحرافها عن منهج الله كان سببا فى زوالها واندثار أثرها، ويظهر ذلك المعنى فى العديد من القصص القرآنى. ومن هنا فإنه بخصوص نظام الحكم الإسلامى فلا ينبغى البحث فى القرآن عن شكله ورسمه، ولكن مثل هذا البحث ينبغى أن يدور حول المبادئ والأسس التى تجعله على منهج الله وشريعته، ومن هذه المبادئ نذكر:

أ- العدل:

ومعنى العدل فى القرآن^(٣١) يتسع ليشمل كافة أنواع العدل سواء بين الإنسان ونفسه، أو بينه وبين غيره فى نطاق الأسرة، أو فى معاملاته فى نطاق المجتمع الإسلامى من مختلف النواحي الاقتصادية والقانونية والاجتماعية، أو حتى فى المعاملات مع الأعداء أنفسهم^(٣٢). ومن ثم ففى كافة أنواع التعامل يبقى مبدأ "العدل" مبدأ مهيمنا على السلوك الإسلامى سواء فى نطاق الفرد أو المجتمع أو الدولة^(٣٣)، حيث يشترط أساسا فىمن يتولى أى وظيفة أو دور فى الحياة السياسية والاجتماعية للمسلمين أن يكون عادلا بالمعنى الواسع والشامل للكلمة^(٣٤).

ب- المساواة:

ومعنى المساواة يرتبط بالعدل إلى حد كبير^(٣٥). حيث ينظر القرآن إلى الناس جميعا على أنهم مخلوقون من "نفس واحدة"^(٣٦) وليس ثمة تمييز بينهم على أساس من عناصرهم وأجناسهم أو على أساس من الغنى والثراء وأن أساس التكريم بينهم عند الله هو خشية الله وتقواه التى تعنى أساسا اتباع شرعه ومنهجه^(٣٧). وبالتالى فإن حق ابداء رأى والمعارضة - طالما أنه فى إطار الشرع - مكفول للجميع ما دام الكل متساوين.

ج- الأهلية للقيام "بالأمانة" وأداؤها إلى أهلها:

و"الأمانة" فى القرآن الكريم جاءت على معنى "الحقوق المرعية التى يجب المحافظة عليها وأداؤها"^(٣٨). وذلك يعنى - فى مجال مبادئ الحكم - الأهلية لرعاية الحقوق ثم دفعها وأداؤها إلى مستحقيها^(٣٩). وبذلك هى أيضا تصوير مرتبطة بمعنى العدل بمعنى إعطاء كل ذى حق حقه وإسناد كل عمل أو ولاية إلى من هو أهل لها، يظهر ذلك فى العديد من أحاديث الرسول التى يرد فيها لفظ الأمانة بمعنى الولاية والقيادة^(٤٠).

٣- الحكم وفلسفة العقود الإسلامية:

عنى القرآن الكريم "بالعقود" وأبرز أهميتها وما تتمتع به من قداسة تجعل من الوفاء بها التزاما يجب على المؤمن أن يؤديه^(٤٠).

أ- الحكم عقد:

وبالنظر إلى طبيعة الحكم فى الإسلام نجد أنه لا يخرج عن فلسفة العقود الإسلامية، حيث ينظر إلى "الخلافة" -- وهى صورة نظام الحكم الذى عرفه الصدر الأول من الإسلام -- على أنها عقد^(٤١). وهى بهذا الوصف لها طرفان "الأول: هو العاقد وهو الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد فيها، والثانى: هو المعقود له وهو الحاكم الذى عهد إليه بأمانة الحكم.

ب- البيعة^(٤٢)

ولما كان عقد الحكم لا يخرج عن تلك الصورة العامة للعقود لذلك فإن الصورة التى يتم بها التعاقد على موضوعه تعرف بالبيعة قياسا على ما يتم فى عقد البيع^(٤٣). وفى شأن البيعة يصور القرآن الكريم المؤمنين الذين بايعوا الرسول بالحديبية بأن "يد الله فوق أيديهم" تبيانا لقداسة شأن هذه البيعة^(٤٤).

ج- حرية الإرادة وانتفاء الإكراه كأساس للالتزام بالعقد:

وأهم ما يذكر بالنسبة للعقود والبيعة هو انتفاء وجود الإكراه واشتراط حرية الإرادة كأساس للالتزام^(٤٥).

٣- العلاقة بين الحاكم والمحكوم من المنظور القرآنى وانعكاسها على مبدأ التعددية والاختلاف فى الرأى:

حدد القرآن الكريم عددا من المبادئ الهامة بشأن العلاقة بين الحاكم والمحكوم لكل منها تأثيره وانعكاسه على مبدأ التعددية والاختلاف فى الرأى.

أ- المساواة وارتباطها "بسيادة القانون الإلهي"^(٤٦).

فالحاكم والمحكوم يقفان على قدم المساواة أمام القانون الإلهي فنصوص الشريعة وأوامرها ونواهيها تطبق على الجميع حيث ينظر إلى الحاكم على أنه فرد من المؤمنين يحل له ما أحله الله للمؤمنين ويحرم عليه ما حرم عليهم، ومن ثم فإن ما يصدر عن الحاكم من أعمال تستوجب النقد والمساءلة أو تستوجب المعارضة فإن عليه أن يخضع لها ويقبلها انطلاقاً من حق التنصيح بين المؤمنين جميعاً وواجبهم فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥- الشورى^(٤٧):

والقرآن الكريم يعرض للشورى ليجعلها من صفات المؤمنين وتأتى السنة النبوية لتجعل منها أسلوب ممارسة

الحكم وأحد المبادئ الهامة التي تحكم علامة الحاكم والمحكوم، وقد اتفق الفقهاء على أن الشورى من أهم دعائم الحكم الإسلامى^(٤٨)، إلا أنهم اختلفوا فى حكم عرض الحاكم الرأى على غيره، وانتهى اختلافهم إلى قولين: فالبعض يرى أن ذلك لا يتعدى "الندب"^(٤٩). كسلوك مستحب فعله دون أن يلتزم به الحاكم، أما البعض الآخر فيرى أن حكم ذلك هو "الوجوب" وأن على الحاكم أن يلتزم به^(٥٠).

ولقد حدد الإمام البخارى محل الشورى بأمرين: الأول بقوله وأن المشاورة قبل العزم والتبين لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٥١) والثانى بقوله: "وكانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة"^(٥٢). ليأخذوا بأسهلها"^(٥٣). وبذلك يتضح أن الشورى هى عمل تمهيدى سابق على اتخاذ القرار أو القيام بالفعل، وأنها فى الأمور المباحة لأن غير ذلك من الأمور إنما يقوم الحكم عليها بدليل شرعى ومن ثم فهى ليست محلاً للشورى.

أ- الشورى والاجتهاد:

ومن ثم ينبغى التمييز بين الأمور التي تكون محلاً للشورى وغيرها من الأمور التي فيها نص، أو التي يطبق فيها النص بالقياس أو أن فيها اجماعاً عند من قالوا به، أو تحقيق مصلحة شرعية أو درء مفسدة، فهذه "تتم بطرق الاستدلال الشرعى والاجتهاد"^(٥٤) المقرر فى أصول الفقه على وجه الدقة وليس على وجه الشورى بسعتها وحرية التقدير فيها لكونها فى أمور مباحة يستوى فيها طرفا الحكم^(٥٥).

ويلاحظ فى هذا الصدد أن احتياج العلماء فى اجتهادهم إلى الاستعانة ببحوث الخبراء الخاصة فى مسألة تكون محل اجتهاد، من أجل أن يتمكنوا من تكوين حكم شرعى بصددها، هو يعد "جزء من الاجتهاد، وليس من مطلق الشورى" وقد سار البعض على اعتبار المداولة فى الاجتهاد شورى، إلا أن البعض الآخر يتخرج فى اعتبار ذلك، وهذا من أجل الحرص على "تطبيق قواعد الاستدلال، والاجتهاد فى مجالها"^(٥٦).

وأهل الاجتهاد هم علماء الشريعة والعارفون بكتاب الله وسنة رسوله معرفة تمكنهم من استخراج الأحكام الشرعية فهما وقياساً واستنباطاً واجتهاداً^(٥٧)، أما أهل الشورى فهم

الأمناء من أهل العلم^(٥٨) وهؤلاء إما ينتمون إلى جماعة معينة يكون لمعرفة رأيهم أهمية خاصة ومن ثم توجه إليهم أساسا الطلب بالمشورة^(٥٩). وإما أن يكونوا من ذوى الخبرة والحنكة فى الأمور التى تدور بشأنها الشورى^(٦٠). وإما أنهم يمثلون جمهور الحاضرين من الأمة وقت حلول الحدث الذى يقتضى الشورى^(٦١).

ومن ثم يتضح أن هؤلاء هم أعم من أهل الاجتهاد الذين هم جماعة معينة من أهل التخصص الفقهي.

ولقد قدم ابن خلدون تحليلاً عميقاً لظاهرة بعد أهل العلم والاجتهاد عن ميدان السياسة وعدم اشتراكهم فى الغالب ضمن أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار^(٦٢). تفصيل ذلك عنده أن العلم والاجتهاد والملكات الفكرية هى شئ مختلف عن الثقل السياسى والاجتماعى، إلا فى حالة أن نجد عالماً مجتهداً متمتعاً أيضاً بمكانة سياسية واجتماعية نتيجة ظروف وعوامل معينة.

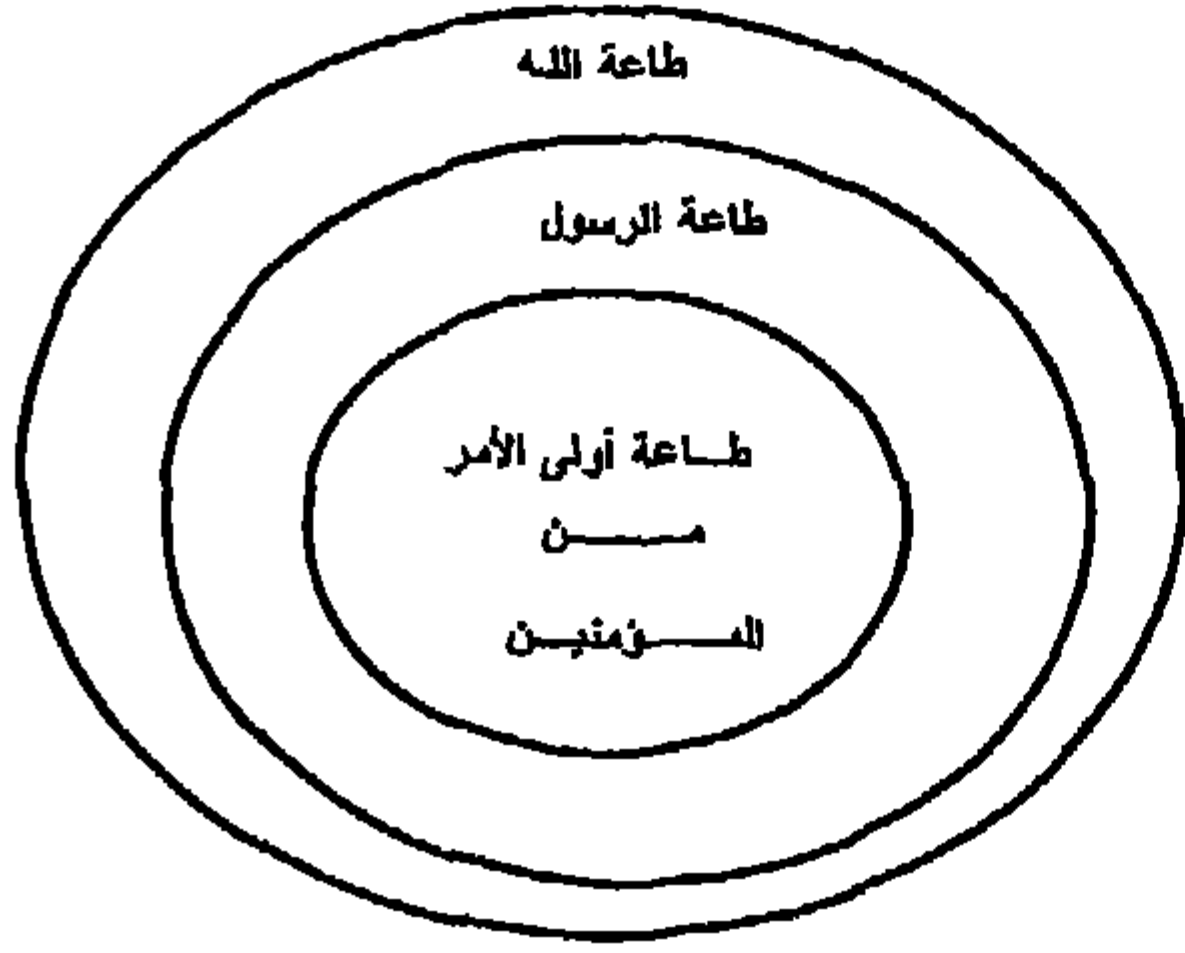
ويرتبط تفسير ابن خلدون لهذه الظاهرة بنظريته فى العصبية حيث نجده يحدد دور أهل الاجتهاد فى الشورى بالإفتاء واستخراج الأحكام الشرعية، أما شورى أحدهم فى السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها^(٦٣).

ويتضح إذن أن دور أهل الاجتهاد يظهر فى أنهم أهل الفتوى القادرون على استخراج الأحكام الشرعية التى توضح ما إذا كان موضوع الاختلاف يستند إلى سند شرعى يجعل تعددية الرأى بصدده مشروع أم لا.

ب- الشورى وعملية انتقال السلطة:

اتفق الفقهاء على أن الحكومة فى الإسلام مبنية على أصل الشورى^(٦٤). ومن ثم فإن عملها كله "ابتداء بتأسيس وتشكيل أول لبنه فيها ثم انتخاب رئيس الدولة وأولى الأمر، وانتهاء بالأمور التشريعية والمسائل التنفيذية"^(٦٥). لا بد وأن يتم على أساس تشاور المؤمنين فيما بينهم تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾^(٦٦).

إذن لما كانت الشورى أصلاً هاماً فى الوصول إلى السلطة^(٦٧). فهى من ثم المجال الذى تظهر فيه التعددية التى تلعب دوراً فى عملية انتقال السلطة فى المجتمع من حاكم سابق إلى حاكم جديد^(٦٨). حيث تستطيع الآراء المختلفة والمتعارضة أن تعبر عن نفسها فى نطاق الشورى وبذلك لا تنتقل السلطة إلى الحاكم الجديد إلا بالشورى التى يتحقق من خلالها اضطلاع الآراء المتعددة والمختلفة بدور فى عملية انتقال السلطة.



وفي ختام تناولنا للشورى يتضح أن أهميتها - كدليل شرعى نبى عليه مشروعية الاختلاف فى رأى فى الإسلام - تتمثل فى أنها الدائرة الأولى التى يمكن أن تمارس فيها تعددية الآراء المشوبة بالتناصح بين المؤمنين.

٦- الطاعة:

أوجب القرآن على المؤمنين طاعة أولى الأمر منهم^(٦٩) إلا أن هذا الأمر قد أحاطه نص الآية بعدد من الشروط وهى:-

- طاعة الله ورسوله هى المقدمة على سائر الطاعات، وكل طاعة أخرى إنما تجب بدخولها فى نطاق الطاعة الأولى، ويشير البعض إلى أن تكرار الأمر "وأطيعوا" بالنسبة "لله" و"لرسله" وسقوطه بالنسبة "لأولى الأمر" فى الآية ٥٩ من سورة النساء هو مما يستفاد منه أن طاعة أولى الأمر مشروطة وملحقة فى الإطار الأعلى منها وهو طاعة الله وطاعة الرسول^(٧٠).

ومن ثم لو تصورنا ثلاث دوائر من الطاعات التى على المؤمن أن يلتزم بها لكانت أكبر هذه الدوائر والتى تحيط بغيرها هى طاعة الله وأصغر هذه الدوائر والتى لا تخرج عما هو أكبر منها هى طاعة أولى الأمر من المؤمنين.

ويلاحظ اشتراط الصياغة القرآنية لأن يكون "أولى الأمر" من المؤمنين أنفسهم هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يلحظ البعض أن عبارة "أولى الأمر" لم ترد بصيغة المفرد وإنما وردت بصيغة الجمع مما يستفاد منه أن الأمر بالطاعة هو للرأى الذى ليس فيه شبهة استبداد بالرأى أو انفراد فيه^(٧١).

ثانياً: التعدد والاختلاف وألفاظ القرآن الكريم:

ان التعدد والاختلاف فى أنواع الخلق وفى أفراد كل نوع هى من آيات الله تعالى ودلالة على الابداع الإلهى وإذا أردنا أن نذكر بعض الآيات القرآنية بهذا الصدد سوف نجد الكثير، ولنذكر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ رِثَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا، وَمِنْ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ، إِنَّمَا

يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور ﴿ (فاطر: ٢٧، ٢٨) .

وفيما يخص اختلاف البشر وتعدد ألوانهم وألسنتهم نذكر قوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ (الروم: ٢٢) وقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود: ١١٨، ١١٩) وإذا انتقلنا من هذا المعنى العام للتعدد في أنواع الخلق وأنواع البشر وألوانهم إلى التعدد الذى نناقشه فى هذا البحث وهو التعددية السياسية أو اختلاف الرأى ونجد بهذا الصدد عدة ألفاظ منها التنازع^(٧٢)، والشجار^(٧٣)، والجدل والمجادلة^(٧٤).

حيث أن الإقرار بوجود التنازع والشجار والمجادلة يعنى أنه ليس هناك رأى واحد يسلم به الجميع، وبذلك فإن الاختلاف فى الرأى يعد شيئاً متوقعاً تحسب الصياغة القرآنية حسابه فتفترضه كأمر واقع غير مستبعد الحدوث، ومن ثم لم يصور القرآن مجتمع المؤمنين فى صورة تبعد عن الواقع الفطرى البشرى وكأنهم لا يمكن أن يختلفوا أو يتنازعوا وإنما هو أقر بوجود الظاهرة الطبيعية المتمثلة فى التنازع والشجار والمجادلة.

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن تعددية الآراء واختلافها هى لفظة أخرى تطلق ليراد بها معنى التنازع والشجار والمجادلة. وبذلك نرى أن الأمر الإلهى بطاعة الله والرسول وأولى الأمر من المؤمنين لم يمنع من الإقرار بوجود التنازع^(٧٥) والاختلاف والشجار والجدل وكلها روافد تنشأ منها ظاهرة التعددية فى الرأى، بل أننا نلاحظ أن الألفاظ التى استخدمها القرآن للتعبير عن ظاهرة الاختلاف فى الرأى هى أوسع وأعمق من مجرد المعارضة فلفظة التنازع لاسيما وأنها أتت بصيغة الفعل "تنازعتم" - هى تنطوى على تعبير حركى عن تناقض ما اقتزن فيه الفكر أو القول بالعمل أو الفعل^(٧٦). وكذلك لفظة الشجار، أتت أيضاً بصيغة الفعل "شجر" وهى تعبر عن الاختلاف فى الرأى الذى كثر وأختلط^(٧٧). ويزيد على ما سبق لفظه "المجادلة" التى استخدمت بصيغة الاسم "المجادلة" وصيغة الفعل "وجادلهم" وهى فى بعض معانيها - تعبر عن شدة الخصومة واللدد فيها^(٧٨).

وبذلك نرى أن التنازع الذى ذكره القرآن كأمر واقع - وكذلك الشجار والمجادلة - هو أقوى وأشد فى التعبير عن الاختلاف من مجرد تعددية الآراء، اذن

وجود تعددية الآراء لا يعد أمراً مستبعداً أو غير متوقع قرآنياً، أضف إلى هذا، الآيات التي جاء ذكر التنازع والشجار والمجادلة فيها كانت تتعلق بأن موضوع هذا التنازع أمر من أمور الدين^(٧٩).

فإن كان هذا الاختلاف متصوراً في أمور الدين فهو من باب أولى أكثر قبولاً واحتمالاً في أمور الدنيا التي تخضع للإلتزام والمشاورة^(٨٠). ومن ثم فإن ظاهرة التعددية والاختلاف في الرأي في حد ذاته لا يلقي رفضاً أو تجاهلاً من القرآن باعتباره تعبيراً عن ظاهرة طبيعية فطرية.

ثالثاً: التصوير القرآني للتعامل مع تعددية الآراء واسلوب حل الخلاف في الرأي:

إن تلمس هذا التصوير يعتمد أساساً على المعرفة بطبيعة الموضوع الذي من أجله يثور بين المؤمنين التنازع والشجار والجدل والخلاف، فإن كان ذلك الموضوع يتعلق بأمر من أمور الدين، فهو إذن ليس محلاً للرأي وإنما مرده الإحتكام إلى الله والرسول بمعنى الرجوع إلى كتاب الله وسنة الرسول^(٨١) عليه السلام.

وبطبيعة الحال فإن الحصول على حكم من كتاب الله وسنة الرسول بشأن قضية يثور من حولها النزاع

والخلاف والجدل، إنما يكون عن طريق الإنسان المسلم العارف بكتاب الله وسنة الرسول، وهذا هو ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٨٢). أي الذين يستخرجون الرأي الصحيح بالنظر في الأدلة واستنباط الحكم الشرعي من الدلائل^(٨٣).

وفي جميع الأحوال ينبغي عدم اغفال أن الصياغة القرآنية- في هذا الموضوع- إنما تتوجه إلى مجتمع المؤمنين وتنص على أن "أولى الأمر" هؤلاء هم من المؤمنين، ومن ثم فإن البعض يرى أن الآية: ٥٩ من سورة النساء تسدل على "أن للمسلمين الحق في أن ينازعوا أولى الأمر وتصفية هذا النزاع متروكة لكتاب الله وسنة رسوله"^(٨٤). فالذين آمنوا وهم الموجه إليهم الخطاب في الآية سالفة الذكر يرجعون إلى الكتاب والسنة في كل أمر وشأن، فإن وجدوا الحكم الصريح فإن عليهم الإذعان له وتحكيمه في النزاع بحيث يكون هذا الحكم هو فيصل حل الخلاف والنزاع.

وهذا الحل يتطلب وجود هيئة مستقلة تمارس الاجتهاد ويتوفر عليها أفاضل العلماء العارفين بكتاب الله وسنة رسوله، بحيث يرجع إليها في

المسائل والقضايا محل التنازع والشجار والجدل والمعارضة والتي يرجع الحكم والفصل فيها إلى كتاب الله وسنة رسوله.

وإذا كانت النظم السياسية المعاصرة تعرف ما يسمى الدفع بعدم دستورية قانون ما أو تصرف ما لمخالفته نصا دستوريا^(٨٥)، فإن أحكام القرآن والسنة - اعتبارها الأساس التشريعي المهيمن على حياة المسلمين^(٨٦) - ينبغي أن يكون لها هيئة^(٨٧) يحتكم إليها المسلمون حين ينازعون بعضهم البعض أو ينازعون "الحكومة" في أمر يشجر بينهم ويتجادلون ويتعارضون فيه، فحينئذ يكون لأى من الأطراف المتنازعة والمتعارضة - بما للمؤمنين جميعا من ولاية على بعضهم البعض وبما لهم من ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - أن يطلب الرجوع إلى الله والرسول - أى الرجوع إلى القرآن والسنة وذلك بالاستعانة بالعلماء والفقهاء لمعرفة حكم الله والرسول وإذا عرف الحكم بشكل واضح فيجب على الجميع حاكمين ومحكومين الخضوع له والتسليم به كما فى قوله تعالى: ﴿وَيَسْلُمُوا﴾^(٨٨).

أما إذا كان موضوع الاختلاف هو مما يخضع "للإتمار" والمشورة بين

المسلمين - طبقا لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ﴾ يكون اتباع الشورى هو أسلوب حل الخلاف والتعامل مع ظاهرة التعددية فى الآراء.

ولقد زود القرآن مجتمع المؤمنين بعدد من المبادئ التى عن طريقها يمكن التعبير عن الرأى والدعوة إليه والتى تمثل أسلوب إدارة الخلاف وأهمها: الدعوة بالحسنى، والجدال بالتي هي أحسن^(٨٩)، ثم عدم الإكراه^(٩٠)، وتوافر حرية الرأى، حيث أكد القرآن فى أكثر من موضع على احترام كرامة الإنسان واحترام أمانة العقل التى وهبها الله له. ويتضح إذن أنه من ناحية المبدأ فقد أقر القرآن بوجود التنازع والشجار والمجادلة، وفى كل ذلك نجد ظاهرة التعددية والاختلاف فى الرأى، وأن وجودها غير مستبعد قرآنيا فهى تعبر عن ظاهرة فطرية^(٩١) بشرية فالإختلاف فى الآراء هو مما لا يمكن تجنبه بين البشر.

المطلب الثانى:

سنة الرسول وتأصيل التعددية

تعد السنة الأصل الثانى من أصول الشريعة بعد القرآن^(٩٢). ويعرف فقهاء الشريعة السنة بأنها "ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير"^(٩٣)، وفى تناولنا للسنة من أجل تأصيل



التعددية ومعرفة ما إذا كانت تجد في السنة ما يدعم مشروعيتها، فأننا نشير إلى أن السنة شارحة وموضحة لما جاء بالقرآن، وبذلك فإن ما عرضناه من حيث مبادئ الحكم والسياسة في القرآن فإن السنة لا تناقضه، وهنا ان كان لنا أن نضيف جديدا إلى ما سبق وذكرناه فهو ما يتعلق ببعض المبادئ السابقة الذكر وتدعيم السنة، ثم توضح ماذا تعنى التعددية واختلاف الآراء بالنسبة للرسول وسنته.

أولا: السنة ومبادئ الحكم:

وضع الرسول ﷺ للجماعة الإسلامية بالمدينة ما يسمى "بالكتاب" أو "الصحيفة" التي كانت بمثابة الأساس التنظيمي لقرار الحقوق والواجبات في دولة المدينة التي ضمت إلى جانب المسلمين أهل الكتاب والأطراف المعاهدة^(٩٤)، ومن التحليل السابق عن الحكم وفلسفة العقود الإسلامية فإن هذه الصحيفة تعتبر عقد وتعاقد قامت على أساسه نواة المجتمع السياسى في المدينة، فالمجتمع الثرى حين هاجر إليه الرسول ﷺ كان "مجتمعا متعددا" حيث تنوعت فيه القوى والتكوينات الاجتماعية فكان هناك المهاجرين المكيون وهناك الأنصار الثرييون، وهناك العرب من أهل يثرب ممن لم يدخلوا في

الدين الجديد ثم هناك اليهود، فكيف نظمت "الصحيفة" أو "الكتاب" هذه التشكيلة المتعددة وعلى أى أساس قامت بتنظيم الحقوق والواجبات^(٩٥).

نجد أن مفهوم "الأمة" كان هو المعنى الذى اتسع ليشمل كل هؤلاء كأعضاء ضمن مجتمع واحد تحدد فيه الحقوق والواجبات على أساس العدل وعلى أساس أن المرجعية عند حدوث الاختلاف هي لله وللرسول أى للكتاب والسنة.

ومما جاء فى نصوص بيعتى العقبة^(٩٦) ثم ما جاء فى الصحيفة^(٩٧) التى وضعها الرسول لأهل المدينة، ثم من أقوال الرسول وأفعاله نخلص إلى العديد من المبادئ ذات الدلالات السياسية والتى تؤثر وترتبط بالتعددية كظاهرة ومبدأ فى الممارسة السياسية.

١- الطاعة وحدودها:

يأتى النص على الطاعة دائما مقرونا بأنها لا تكون فى معصية الله، يدل على ذلك العديد من أحاديث الرسول^(٩٨)، ثم أنه ﷺ على الرغم من كونه رسولا بعث ليتمم مكارم الأخلاق إلا أنه فى بيعة العقبة الأولى بويع على الطاعة "وعدم المعصية فى المعروف"، وفى ذلك دلالة على أن حدود الطاعة دائما مقرونة بالمعروف الذى أمر به الله،

ويؤكد هذا أن المبايعين كان توجههم الأساسى إلى ما يدعوهم إليه الرسول من طاعة الله حيث أوضح لهم أنه ليس بمكافئهم شيئاً على بيعتهم وإنما ترك ذلك إلى الله سبحانه وتعالى^(٩٩). ومن ثم يصير واضحاً أن الأمر بالطاعة والالتزام بها وانتقاء المعارضة مقروناً بالالتزام بطاعة الله وطاعة الرسول التى هى عين طاعة الله.

٢- الوفاء بالبيعة:

يأتى الوفاء بالبيعة كمبدأ آخر يدعم مبدأ الطاعة فى الالتزام العقيدى بالوفاء بالعقود والعهود، يظهر ذلك من التزام الرسول عند عقده بيعة العقبة الثانية بأنه إذا أظهره الله يظل على الوفاء لمبايعة فيقول لهم: "بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم منى أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم"^(١٠٠).

ومن ثم فإن مفهوم "النصرة" هو مكمل ومتمم للوفاء بالبيعة وعلى هذا تدل العديد من أحاديث الرسول^(١٠١).

٣- لزوم الجماعة والتناصح بين المؤمنين:

تنص العديد من أحاديث الرسول على وجوب لزوم الجماعة والحث على

وحدة الصف^(١٠٢). والنظرة إلى تلك الأحاديث ينبغى ألا تكون بمعزل عن غيرها التى تكمل معناها بحيث يصبح الالتزام بالجماعة يعنى الالتزام بالحقوق وطاعة الله واتباع سبيل التناصح بين المؤمنين^(١٠٣) حتى ترشد الجماعة وتنهج على طاعة الله وحينئذ يصبح لزومها وعدم الخروج عليها واجباً.

٤- الغضب لحدود الله:

يعنى هذا المبدأ "الغضب لحدود الله" أن تنتهك أو يعتدى عليها، وللرسول ﷺ حديث يمثل فيه القائم على حدود الله - أى القائم فى دفع وإزالة ما نهى الله عنه - فى صورة المنقذ الذى يجنب الجماعة الهلاك، فيصور حال الجماعة يقوموا اشتراكوا فى سفينة واحدة وفكر بعضهم فى خرق السفينة فإذا تركوهم ليفعلوا ما أرادوه هلك الجميع، وإذا منعوهم من ذلك نجا الجميع^(١٠٤). وبذلك تبدو أهمية العمل الذى تقوم به المعارضة الناهية عن المنكر والداعية للمعروف فهى التى دعت إليها السنة وأوضحت مالها من وظيفة هامة فى المجتمع الإسلامى^(١٠٥).

وانطلاقاً من النظرة العضوية للفكر الإسلامى التى تنظر إلى مجتمع الإسلام



على أنه جسد واحد فإنه يمكن اعتبار المعارضة بمثابة الجهاز المناعي في جسد الإسلام السياسى، ومن ناحية أخرى فإنه بالنظر إلى ما للجسد من حالتين: حالة صحة الجسد وحالة مرضه، فإنه يمكن النظر إلى وجود معارضة صحية تعبر عن صحة الجسد وسلامة آدائه لوظائفه، ومعارضة أخرى مرضية تعبر عن استجابة غير صحية أو استخدام غير سليم لأجهزة الجسد. وفي هذه الحالة فإن معارضة هذه المعارضة المرضية تكون ضرورية للحفاظ على سلامة الجسد ووقايته.

ثانياً: الرسول وظاهرة الاختلاف في الرأى:

فى هذا الموضوع نوضح أن سنة الرسول ينظر إليها من زاويتين: الأولى: وتضم ما صدر عن الرسول وهو بصدد التبليغ عن الله وآداء أمانة الوحي.

الثانية: وتضم ما صدر عنه بما له من رئاسة جماعة المؤمنين وسياستها. فالأولى يتلقى المسلمون كل ما بها على أنه شرع واجب التسليم به وأخذه عن الرسول، أما الثانية فهي تعنى بكل ما يشمل من أمور السياسة وشئون الدنيا،

فتلك تكون محلاً للشورى وللرأى وللإجتهااد^(١٠٦).

وتدل وقائع السيرة النبوية - لا سيما تلك التى تذكر مواقف للرسول مع أصحابه وهم يديرون شئون جماعتهم ويتشاورون فيما يخص سياستهم - على أن الصحابة كان يتردد على ألسنتهم تساؤل أساسى قبل أن يهيم أحدهم بإبداء الرأى أو النصيحة وهذا التساؤل يتعلق بتصرف الرسول: هل هو من قبيل "الوحي" فيعنى هذا التسليم به وقبوله، أم أنه "الرأى" الذى يخضع للمشورة والاختلاف.

ومما لا شك فيه أن اشتراك المسلمين بالرأى والمشورة معناه اتخاذ أحدهم وتبنيه لرأى يخالف لرأى الرسول، والأمثلة على ذلك كثيرة^(١٠٧)، ولقد أوضح الفقيه والمفكر الإسلامى "ابن تيمية" أن الأمور التى راجع فيها المسلمون الرسول كانت تتعلق بأحد جانبين: فهى إما من أمور السياسة التى يستساغ فيها الاجتهداد وإما أنها من قبيل الرأى والظن فى الدنيا كقوله ﷺ عندما سئل عن تلقيح النخل "إنما ظننت فلا تؤاخذونى بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله بشئ فخذوا به فإنى لن أكذب على الله" وهناك رواية أخرى لذلك الحديث نصها: "أنتم أعلم

بأمر دنياكم فما كان من أمر دينكم
فإلى" (١٠٨).

والواقع ان اشتراك المسلمين بالرأى
مع الرسول فى الأمور التى لم ينزل فيها
وحى وموافقته على آرائهم فى أحيان
كثيرة بعد المناقشة وتبادل الرأى، إنما هو
من قبيل "الشورى" التى أمر الله بها نبيه
والتي مارسها الرسول حتى قيل أنه لم
يكن أحد أكثر منه مشاورة
لأصحابه (١٠٩).

ومن ثم فإن موقف الرسول من
اختلاف الرأى كان يتسم بالسماح به
وإقراره ما دام فى إطار "الشورى"، أما
الاختلاف الذى يعنى مخالفة الرسول أو
توجيه النقد والتشكيك فيما يفعله
الرسول - كما كان الحال بالنسبة لبعض
المنافقين (١١٠) فهذه لم يقرها الرسول
ولكن رد فعله تجاهها لم يكن يتسم
بالعنف، ولعله بهذا أراد "ألا يكون ذلك
زريعة لمن يأتى بعده من الولاة والحكام
يتخذونها مسوغا لمنع الناس من إبداء
آرائهم حتى ولو كانت مجافية للحقيقة
أو شديدة اللهجة" (١١١).

بل أن الرسول الكريم كان يوجه
أصحابه - خاصة من كان يغضب منهم
من تصرفات المنافقين إلى الاسلوب

الأمثل والطريق السوى لعلاج مثل هذه
المواقف، وذلك حرصا على تأليف
القلوب وجمع الشمل والاستعانة بالرأى
الآخر (١١٢).

المبحث الثانى

أخطاء الممارسة وأخطاء الفهم
وانعكاساتهما على التحيز ضد موقف
الإسلام من التعددية السياسية
والاختلاف فى الرأى

إن السؤال الذى يفرض نفسه بعد
هذه المتابعة الفكرية التى حاولنا من
خلالها أن نستوضح موقف "الإسلام"
من الظاهرة محل البحث (التعددية
السياسية والاختلاف فى الرأى) من
خلال الرجوع إلى أصول الإسلام غير
المتكدر بأخطاء الممارسة البشرية، وبعد
أن اتضح لنا أصالة التعامل الإسلامى مع
"كرامة بنى آدم" (١١٣)، والاعتراف له
بحق التفكير واستخدام ملكاته العقلية
والذهنية وما يترتب على ذلك من
اختلاف الآراء ورأينا كيف عالج
الإسلام هذه الظاهرة الطبيعية ظاهرة
الاختلاف فى الرأى وتعددية المواقف
والاتجاهات يكون السؤال الذى يفرض
نفسه إذا كان الأمر كما أوضحنا
فلماذا فشلنا فى إرساء ثقافة سياسية
إسلامية تتقبل التعددية والخلاف فى
الرأى ولماذا يحتاج الفكر الإسلامى أن

يعلن على الملأ موقفه من وقت إلى آخر وكأنه موضوع فى قفص الاتهام؟؟

لعل العامل الرئيسى فى ذلك - وليس الوحيد بالطبع - هو بعض الممارسات الخاطئة فى الماضى وبعض المقولات الخاطئة فى الحاضر الأمر الذى يضع علامات استفهام حول حقيقة موقف الفكر الإسلامى المعاصر وبعض اتجاهاته من التعددية السياسية والاختلاف فى رأى إلى حد تصور أن أى آراء مستنيرة تصدر من اتجاهات إسلامية بهذا الخصوص هى مجرد إجراءات تكتيكية (وقتية) ولا تعبر عن مواقف حقيقية وأنها لا بد وأن تتغير إلى صورة حكم استبدادى رهيب إذا قدر للتيار الإسلامى أن يعرف طريقه إلى السلطة. هذه الأطروحات المتحيزة المبنية على شكوك وتوجسات تضخم منها وسائل الإعلام الغربية التى تصب الشكوك وتكيل الاتهامات على كل ما يحمل رمزاً إسلامياً لا ينبغى لها أن توجه موقفنا أو تشكل تفكيرنا حول الإسلام وعطاءه الحضارى فى مجال السلطة والسياسة فهذه الآراء المتحيزة تدفعها دوافع معينة اعترف بها بعض الباحثين الغربيين الذين أشاروا إلى أنه بعد اختفاء الشيوعية من على المسرح السياسى

كعدو منافس للغرب فإن الغرب يبحث عن بديل لهذا العدو ولم يكن البديل المرشح سوى الإسلام^(١٤) ورموزه فى جميع أنحاء العالم.

وتوضح ابتداءً أننا بهذا الصدد لا نأخذ موقفاً دفاعياً تبريراً يحاول أن يلتمس الأعذار ويفند الأقوال ويرر السلوكيات وإنما نحن نحاول أن نقف موقفاً علمياً موضوعياً يتناول الظاهرة محل البحث بعيداً عن التحيزات المسبقة. وبهذا الصدد نقول أن أخطاء الممارسة أى ممارسة محسوبة على أصحابها ولا تحسب بحال على الإسلام الذى يحاول الجميع تبرير مواقفهم من خلاله وإضفاء شرعية أو مشروعية على أوضاعهم وسلوكياتهم استناداً إليه وهذه المقولة كما تنطبق على الحاضر تنطبق على الماضى فمن يستقى نماذج تاريخية معينة اتسمت بصور من الاستبداد ويحاول من خلالها أن يصدر حكماً تعميمياً على أى ممارسة سياسية ذات صبغة إسلامية فإن هذا خطأ منهجى لأن التعميم لا يكون حينما لا يصح التعميم، وأن التجربة التاريخية هى حصيلة كل ملابسات عصرها كما أن أخطاء الممارسة يحملها أصحابها.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإننا نشير إلى الانتقائية المتحيزة التى يتم

التعامل بها الرموز والاتجاهات ذات الطابع الإسلامى حيث تنتقى السلبيات ويتم ابرازها وتضخيمها فى نفس الوقت الذى يتم فيه التعتيم على الإيجابيات ويعتمد عدم ذكرها.

ويلعب الإعلام دورا رئيسيا فى هذا الصدد، وفى واقع الأمر أن لهذا الوضع خطورته لأنه لا يفرق بين نقد الممارسات الخاطئة وبين إلقاء ظلال من الشك حول الأصول المرجعية ذات المكانة المعترف بها، الأمر الذى يكون له انعكاساته وتداعياته.

والواقع أن الديمقراطية تبدو كقيمة مثالية تسعى النظم للوصول إليها وكل منها إنما يحقق قدرا من تلك القيمة، ومن ثم لا يعد أمرا مجاوزا للحقيقة إذا قلنا أن الحكم على مجتمع سياسى بأنه لم يعرف المفهوم الديمقراطى يصير نوعا من التجاهل لحقائق التحليل السياسى^(١١٥). فالديمقراطية حقيقة نسبية ولذلك فإن تلك الآراء التى تنسب إلى التراث والفكر الإسلامى عدم تعامله مع القيمة الديمقراطية انطلاقا من عدم معرفته لأساليب التصويت الحديثة أو لنظم التمثيل النيابى^(١١٦). كل هذه الآراء تنطوى على خلط واضح بين "الديمقراطية" كقيمة ومثالية سياسية وبين أدوات الممارسة التى هى فى

حقيقتها تخضع للتطور التاريخى والنظامى للمجتمع، فنظم التصويت هى حتى بالنسبة للمجتمعات الغربية تعد من نتاج عصورها الحديثة^(١١٧) هذا فضلا عن بعض الانتقادات التى توجه إلى تلك الأساليب، فمثلا فى ظروف معينة كما حدث فى النظام الفرنسى قبل الثورة الفرنسية كان نظام التصويت يعد بمثابة وسيلة مقنعة لممارسة الظلم وعدم العدالة السياسية^(١١٨)، أيضا النظم النيابية على الرغم من شعاراتها المعلنة فى أنها تسعى لتحقيق القيمة الديمقراطية إلا أنها قد تؤدي إلى اهدار لتلك القيمة، بل انه وجدت كتابات تنتقد ما تسميه "بدكتاتورية الأغلبية"^(١١٩) وتتساءل هل من الضرورى أن يكون رأى الأغلبية معبرا عن المنطقية الفكرية؟ وبالمقابل أليس يوجد احتمال منطقى لأن تكون الأقلية فى بعض الأحيان أكثر صوابا من الأغلبية؟ ثم أنه بتطبيق مبدأ "الأغلبية" فى عملية التقويم لاختيار خير من يصلح للقيادة^(١٢٠) الا يبرز هناك تناقض يتمثل فى أن القيادة يجب أن تتطلب مميزات وخصائص معينة. بمعنى أنها تتطلب أساسا "الكيف" بصفة جوهرية - أكثر من "الكم" الذى هو سند الأغلبية. وهذا التعارض بين الكم والكيف هو جوهر المشكلة التى تواجه الممارسة الديمقراطية

حيث يصير الخيار المتاح دائرا حول السؤال الآتي: أيهما يجب أن يسود في العملية السياسية الكم أم كيف؟ وتصير عملية التوفيق بين المعيارين هي ما تطرحه خبرات تاريخية مختلفة.

فهناك نظريات ديمقراطية متعددة^(١٢١) ونكاد لا نبالغ إذا قلنا أن التعامل الإسلامي مع القيمة الديمقراطية يمثل نجاحا ملموسا في التوفيق بين هذين المعيارين حيث أن الفكر الإسلامي وإن كان لم ينكر معيار "الكم" إلا أنه يؤكد ويركز على معيار "الكيف" وهو في اعترافه بمعيار "الكم" إنما هو اعتراف به داخل "كيف" معين، ويعبر عن هذا تلك الصفات التي صاغها الفكر الإسلامي لكل من يتصدى لدور من أدوار الحياة السياسية الإسلامية حيث يكون "الاختيار" هو لأهل الاختيار والاجتهاد هو "لأهل الاجتهاد" .. إلخ. ومن ثم ينظر إلى الفرد المؤمن ذي المكانة والعلم على أنه يمثل ثقلا لا يمثله الفرد الذي لا تتوافر له مثل تلك الصفات، وفي نفس الوقت لم يغفل الفكر الإسلامي المواءمة بين حقيقة الدور المطلوب - أي بين نوع الولاية وبين الشروط والصفات المطلوبة فيها^(١٢٢).

أما بالنسبة لمبدأ الأغلبية^(١٢٣) كتعبير عن الحقيقة الكمية فقد كان موقف

الفكر الإسلامي صريحا منه، فالكثرة وهي الأغلبية تجدها تتردد كثيرا في كتابات الفقهاء والمفكرين، وإذا كان "الاجماع" مبدأ وأصلا مقررًا فإن علماء الأصول عند بحث مبدأ الاجماع قالوا بأن "الكثرة حجة" وهي تلي الاجماع، كما يتردد كثيرا على لسان علماء الفقه عند كل مسألة يبحثونها أن هذا هو رأي "الجمهور" الذي هو تعبير آخر عن "الأغلبية"^(١٢٤). إلا أن هذا الترجيح الكمي لا يغفل أبدا أن هذا "الكم" هو في داخل "كيف" معين، ويظهر من قول الغزالي - "فإن ولي عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر"^(١٢٥) مدى التوازن والتوفيق بين معيار "الكم" و "الكيف" بل إننا لا نبالغ إذا قلنا أن النموذج الإسلامي الذي شهد تطبيقا حقيقيا لمبادئ وقيم الإسلام - نقصد النموذج الخلافى الراشدى - يحقق "القيمة الديمقراطية" بصورة لم نجد لها مثيلا في خبرات تاريخية وحضارية أخرى، وإذا كانت المعارضة وحرية ابداء الرأى فى التصور الديمقراطي الغربى هو المحك الحقيقى الذى يفرق ما بين نموذج ديمقراطى وآخر غير ديمقراطى^(١٢٦) فإن الاعتراف الذى شهده ذلك التطبيق الخلافى الراشدى - بحق الفرد فى المعارضة

وحرية في ابداء رأيه المخالف، والشواهد والأمثلة على ذلك ينأى عنها الحصر^(١٢٧)، هو مما يبرز بشكل واضح عدم وجود أى تعارض بين القيم والمبادئ الإسلامية وبين الديمقراطية والمعارضة وحرية ابداء الرأى والاختلاف.

وإذا عدنا إلى التاريخ الغربى للتطور الديمقراطى نجده يلتقى عند جعل الثورة الفرنسية حدثاً هاماً فى تاريخ الديمقراطية الغربية^(١٢٨)، وإذا تساءلنا لماذا؟ ما الذى أضافته الثورة الفرنسية بحيث أصبحت علامة بارزة تفصل بين ما قبلها وما بعدها؟ نجد أن البعض يرى أن إعلان الحقوق الصادر فى أغسطس ١٧٨٩ هو الذى جعل لتلك الثورة هذه المكانة المرموقة فى الفكر الغربى حيث تمثلت أهم الدلالات الفكرية لهذا الإعلان فى التمييز بين حقوق المواطن وحقوق الإنسان، فإن كانت الأولى ينظر إليها على أنها تنبع من النظام القانونى فإن الثانية (حقوق الإنسان) تنبع من النظام الطبيعى فهى حقوق طبيعية تعلو إرادة الحاكم وإرادة السلطة التشريعية بل وإرادة المجتمع السياسى بكامله، وهنا يبرز التناقض فى تعامل فكر الثورة الفرنسية مع المتغير الدينى، ففى الوقت الذى ترفض فيه الثورة

الفرنسية الكنيسة كسلطة سياسية نجدها تتقبل فكر الكنيسة فى تفسير الوجود الإنسانى وتطلق عليه "القانون الطبيعى"... ذلك الفكر الذى يستند إلى وجود إرادة عليا يصير للفرد بناء عليها حقوقاً طبيعية يستمد منها تلك الإرادة دون ما حاجة إلى الاعتراف بها من قبل السلطة الحاكمة.

وبذلك نرى كيف أن المتغير الدينى متغير أصيل فى عمق القيمة الديمقراطية^(١٢٩)، فالحاجة إلى الإرادة العليا الإلهية لتمنع تحكم الإرادة البشرية الواحدة فى مصير المجتمع السياسى أبرزها "الإسلام" بشكل واضح حيث أن للقانون الإلهى المنزل السيادة^(١٣٠) على كل من الحاكم والمحكوم على السواء وحيث يصير لزاماً على الحاكم الخضوع للشرعية الإلهية المنزلة فتتحقق بذلك أروع "حرية" للإنسان بتحريره من كافة أنواع العبودية إلا عبوديته لله وحده، وتتحقق "المساواة" التى يعبر عنها مبدأ "سيادة القانون" فيصير الكل أمام القانون الإلهى سواسية كأسنان المشط ويتحقق "الأخاء" فليس أروع من الأخاء الإسلامى الذى يجعل القلوب مؤلفة على قلب رجل واحد والذى يجعل المؤمنين فى توادهم وتراحهم كجسد واحد، وبذلك نرى أن شعارات

تلك الثورة في "الحرية" و"الأخاء" و"المساواة" قد حققها الإسلام قبلها بعدة قرون.

الخاتمة

لقد عاجلت كثير من الأبحاث قضية التعددية السياسية في الدول النامية^(١٣١) وهي التي يطلق عليها البعض - الدول الجديدة^(١٣٢)، وفي سبيل التعرف على إمكانية وجود تعددية سياسية مستقرة في إحدى هذه الدول لجأت بعض الدراسات إلى وضع عدد من المؤشرات النظرية التي يستدل منها على إمكانية قيام تعددية سياسية مستقرة^(١٣٣) ومنها:

١- وجود إحساس بالمشاركة السياسية في المجتمع، والواقع أنه بالنسبة للدول التي يشكل الإسلام فيها عاملاً أساسياً في تكوين ثقافة المجتمع وتراثه فإنه من الواجب أن تنعدم ظاهرة السلبية إزاء المجتمع والسلطة وذلك لما ترسيه مبادئ ومفاهيم الدين من إحساس بالمشاركة والتكافل والاهتمام بأمور كل المسلمين^(١٣٤).

٢- وجود توازن بين التكوينات الاجتماعية المختلفة وأن يكون كل منها متمتعاً بقدر محدد من الموارد السياسية^(١٣٥) يستطيع أن يدافع بها عن مصالحه، وهذا يذكرنا بالفرضية التي ترى أن "الديمقراطية" كقيمة يمكن أن

تتحقق في مجتمع جميع أفرادهم فقراء أكثر من تحققها في مجتمع مقسوم بين قسم فقير وقسم غني بينهما هوة سحيقة^(١٣٦)، وفي هذا السبيل يملك الإسلام من الأسس والمبادئ التي تكفل منع احتكار الثروة وأن "تستدر المعيشة بين المسلمين" وفقاً لمبادئ إسلامية في التكافل والعدالة الاجتماعية والاقتصادية^(١٣٧).

٣- وجود مواقف خاصة متميزة تعطى أفضلية لمطالب سياسية معينة، وفي اختيار الوسائل تحقيق هذه المطالب، وتاريخياً انصبت الأفضليات السياسية في التاريخ الإسلامي - حول مركز القيادة فتبلورت المواقف المتميزة حول تفضيل شخص معين على آخر لتولى مهمة قيادة المجتمع الإسلامي. وهذا يعود إلى أهمية مركز القيادة في المجتمع الإسلامي وإلى عوامل تاريخية أخرى.

٤- الحاجة إلى وجود جمهور ناخبين مستقل، وله وزن مؤثر، وبالطبع فإن هذا العامل مرتبط "بالمشاركة السياسية" وباتساع الحقوق السياسية لتشمل عدداً أكبر من أفراد المجتمع وهذا أمر مرده إلى طبيعة المجتمع ذاته وتطوره التاريخي.

ومن ثم نرى أن جميع المؤشرات المطلوبة لقيام تعددية سياسية مستقرة وفقاً لهذا التحليل تتوافر بشكل أو بآخر

فى المجتمعات الإسلامية، إلا أنه ينبغي مراعاة أن نمو التعددية السياسية المستقرة هو نتاج لعمليات تاريخية خاصة بكل مجتمع وبظروفه ولا يمكن تبويبها وفقا لمعايير ثابتة، وهذه المؤشرات الأربعة السابقة هى فقط مجرد فرضيات تثار من أجل المناقشة وليست شروطا واجبة.

فالواقع أن تأسيس السياسات التعددية التى تمثل الخلافات الشرعية والدعاوى المطالبة بسياسات متغيرة قد

أخذ من الديمقراطيات الغربية المستقرة الآن قرونا عديدة وأنه مما يذكر أنه فى العالم الغربى، قد بلغ عدم التسامح السياسى والدينى ذروته وأنه مضى أكثر من قرن من الحروب الدينية قبل أن ينتج "لوك" رسائله الخاصة بالتسامح. وللنظرة الأولى، يرى البعض أن المجتمعات غير الغربية قد تبدو فى وضع أحسن، حيث أن المعتقدات التقليدية تعطى أساسا ذا قبول حقيقى من قطاعات المجتمع المتشعبة.



الهوامش والإحالات المرجعية

- ١- التعددية والاختلاف فى المجال السياسى هى الفاظ تشير الى معانى تتداخل وتختلط مع بعض الألفاظ والمصطلحات السياسية الأخرى المتداولة مثل: الديمقراطية، المعارضة، وما يرتبط بهما من تعددية حزبية وحرية التعبير فى الصحافة ووسائل الأعلام. وقد كانت "المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى" موضوعاً لرسالتنا للدكتوراه والتى نشرنا عنها كتاباً، صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨٥. وهذا البحث هو بعض مما جاء بهذه الرسالة مع بعض الإضافات والاختلافات انظر: د/ نيفين عبدالحق مصطفى المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، رسالة دكتوراه منشورة، جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٣. وانظر الكتاب بنفس العنوان صادر عن (القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ط١، ١٩٨٥).
- ٢- أنظر: د/ مصطفى كمال وصفى، مصنفه النظم الإسلامية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧) ص ١٤٢، ١٤٣.
- ٣- اتفق جمهور المسلمين على ان تلك الأدلة هى أربعة - بالترتيب: القرآن فالسنة، فالأجماع، فالقياس. وهناك أدلة أرى لم يتفق على الاستدلال بها وأشهرها: الاستحسان، والمصالح المرسله، والاستصحاب والعرف ومذهب الصحابى، وشرع من قبلنا. انظر: د/ عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، الكويت: دار القلم، الطبعة الثامنة (د.ت)، ص ٢١، ٢٢ وما بعدها.
- ٤- أنظر د/ مصطفى كمال وصفى، مرجع سابق، ص ١٤٢، ١٤٣ ونضيف من جانبنا أن تعبير "اصول الشريعة" إذا كان ينظر إليه على أنه التعبير الدقيق الذى يطلق ليراد به الإشارة إلى الأدلة التى تستقى منها الأحكام بصفة خاصة - : الكتاب والسنة، فإن تعبير "مبادئ الشريعة" يقصد به أساساً المبادئ التى يتضمنها الأصلين السابقين. ومن ثم فإن هذا التعبير الأخير وان كان لا يصح إطلاقه ليقصد به: "الكتاب" و"السنة" - وغيرهما من الأدلة الشرعية - إلا أنه يستخدم للإشارة إلى ما بهما من مبادئ من أمثلة: مبدأ الشورى، مبدأ العدالة، مبدأ المساواة، مبدأ الجهاد، مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الخ باعتبار أن هذه "مبادئ" - وأسس - يبنى عليها كيان الفكر الإسلامى ونظريته السياسية.
- ٥- أنظر: كمال اليازجى، معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط، بيروت دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص ٥٠.
- ٦- المرجع السابق، ص ٥٠.

- ٧- انظر مزيد من التفاصيل في: د/عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق.
- ٨- أشهر المذاهب الفقهية أربعة وهي: المذهب الحنفي، والمذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي... هذا فيما يتعلق بفقه أهل السنة. وهناك أيضاً فقه الشيعة واشتهر فيه المذهب الجعفري أنظر: المرجع السابق.
- ٩- انظر: د/ محمد عمارة، الإسلام وقضايا العصر، بيروت: دار الوحدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ٩٦. ومن الأقوال التي تذكر بهذا الخصوص قول أبي حنيفة: "علمنا هذا رأى. وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بخير منه قبلناه" وقول الإمام أحمد بن حنبل لأحد أتباعه: "لا تقلدني ولا مالكا ولا الشافعي ولا التوري، وخذ من حيث أخذوا" انظر د. أحمد كمال أبو المجد، "حرية الفكر في الإسلام" مجلة منبر الإسلام، العدد ١٢ - السنة ١٩ ذو الحجة - ١٣٨١هـ / مايو ١٩٦٢، ص ٨٢.
- ١٠- انظر المرجع السابق، ص ٨٢.
- ١١- ومن أمثلتها حديث الرسول: "من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، (رواه مسلم) وفي رواية أخرى له: "ومن مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية، انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٢٣٨.
- ١٢- انظر: د. أحمد كمال أبو المجد، مرجع سابق، ص ٨٢.
- ١٣- من أمثلة ذلك أن قوله (ص): "لا تغضب، يفسر على أنه دعوة إلى الحد من آثار الغضب وإلى منع النفس من الاسترسال في متابعة دواعيه" دون أن يعني ذلك أنه دعوة إلى الامتناع كلية عن الغضب، فهذا مما لا يتفق مع كون الغضب ظاهرة طبيعية لا يرد عليها المنع أو الإباحة، انظر: المرجع السابق، ص ٨٢، ٨٣.
- ١٤- انظر: المرجع السابق، ص ٨٣، وانظر أيضاً: د/عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم في الإسلام/ القاهرة: دار المعارف، ط ١، ١٩٦٦م، ص ص ٢٩١-٣١٧.
- ١٥- انظر: المرجع السابق، ص ص ٢٩١-٣١٧.
- ١٦- انظر: د/عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧، ص ٣٨، وانظر: د/عمارة، الإسلام والسلطة الدينية، سلسلة قضايا إسلامية (٤)، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، يوليو ١٩٧٧، ص ٧٢، ١٠٨.
- ١٧- انظر: أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، (القاهرة: مكتبة الآداب) د. ت. ص ٢٥.

١٨- تعد مدرسة أهل الرأي إحدى مدرستين ظهرتتا في الفقه في العصر الأموي وعصر كبار الأئمة، (ويبدأ عصر كبار الأئمة في أواخر عصر خلافة الأمويين، بظهور الإمام أبي حنيفة الذي عاش ما بين عامي ٨٠، ١٥٠ هـ ويمتد طويلا في عصر خلافة العباسيين وينتهي بالإمام أحمد بن حنبل الذي عاش ما بين عامي ١٦٤، ٢٤١ هـ، ويلاحظ أن الإمام أبي حنيفة ظهر بعده كما عاصره الإمام مالك الذي توفي عام ١٦٧ هـ (وفي مصادر أخرى عام ١٧٩ هـ) ثم تلاه الشافعي الذي توفي عام ٢٠٥ هـ (وفي مصادر أخرى ٢٠٤ هـ) والمدرسة الأخرى التي اشتهرت مع مدرسة أهل الرأي، هي مدرسة أهل الحديث، ويعد الإمام أبو حنيفة زعيم المدرسة الأولى التي سادت في العراق لا سيما في بغداد إلا أنه من الناحية التاريخية ينظر إلى الفقيه الكبير إبراهيم النخعي المتوفى عام ٩٦ هـ على أنه المؤسس الأول لها، أما مدرسة أهل الحديث فقد سادت في الحجاز لا سيما في المدينة ويعد زعيمها الإمام مالك، إلا أنه ينظر أيضا إلى الفقيه سعيد بن المسيب المتوفى عام ٩٣ هـ على أنه المؤسس الأول لها ويذهب البعض إلى أنه يجب اعتبار عمر بن الخطاب هو المؤسس الأول لمدرسة أهل الرأي، وذلك لما عرف عنه من تشدده في الأخذ بالحديث وجنوحه إلى الاجتهاد بالرأي. "انظر: د/ محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨، ص ١٠٤. وانظر ممزيذا من التفاصيل حول مدرستي أهل الرأي، وأهل الحديث في: د/ عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص ص ٣٠٨-٣٢٣، وانظر: د/ مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب (بيروت: الدار المصرية، ١٩٧١)، ص ص ٣٥٦-٣٥٨ ص ٣٧٣.

١٩- انظر: د/ عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص ٣١٠، ٣١١، ويدعم الدكتور/ محمد حسين هيكل من هذا الرأي بقوله: "وقد كان الاجتهاد بالرأي أصلا من أصول الشرع منذ العصر الإسلامي الأول، وكان هذا الاجتهاد بالرأي، يتناول أصول الفقه في الدين، فطبيعي أن تكون حرية الرأي مطلقة فيما وراء ذلك من شئون الحياة... والاجتهاد بالرأي كان يقع في عهد رسول الله وكان عمر بن الخطاب إماما فيه... حتى لقد صارت آراؤه من بعد مراجع يأخذ بها أئمة الفقه في مختلف العصور". انظر: د/ محمد حسين هيكل، الحكومة الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، ص ١٣٠، ١٣١.

٢٠- القرآن هو كتاب الله تعالى أنزله على رسوله محمد (ص) بلفظه ومعناه، والمكتوب في المصاحف، المنقول عنه (ص) نقلا متواترا، "والكتاب العزيز لا كلام لأحد في حجته ولا في أنه أول المصادر الفقهية، وإنما اختلفوا في مسائل تتعلق بالنسخ والعموم والخصوص، ومقتضى الأمر والنهي الواردين فيه، وغير ذلك مما يرجع إلى طرق استنباط الأحكام منه"، والقرآن هو المصدر الأساسي الأول للشرعية

الإسلامية، "والآيات القانونية كما يسميها الفقهاء آيات الأحكام" والتي تعد الأساس الأول للتشريع الإسلامى يبلغ عددها نحو مائتين من نحو ستة آلاف آية وردت فى القرآن". وقد كان الرسول فى الأربعين من عمره حين نزلت عليه أول آيات القرآن ثم تتابع نزول آياته وجاء الجانب الأكبر منها فى المدينة ويقال عما نزل بها من آيات "مدنية" بينما يطلق عما نزل من آيات فى مكة أنها "مكية"، وبعد عهد الرسول هو عهد التشريع الحقيقى حيث تم تقرير القواعد فى نصوص صادرة عن المشرع الأصلى وهو الله سبحانه وتعالى فيما أنزله من وحى على رسوله فى آيات القرآن أو ما صدر عن الرسول من سنة، وعلى القرآن والسنة أقيم بناء الأحكام فى العصور التالية، انظر: د/ محمود حلمى، نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة (د، ن- ط ٦، ١٩٨١، ص ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، وانظر أيضا: د/ محمد جلال شرف، د/ على عبد المعطى محمد، خصائص الفكر السياسى فى الإسلام وأهم نظرياته، الاسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٥، ص ٥٠ وما بعدها، وانظر مزيدا من التفاصيل حول نزول القرآن وخصائص أسلوبه وأحكامه فى الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٥، ص ٣٩٩، د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٥٢، ٥٣، وانظر أمثلة لعموم الحكم الصادر فى القرآن بشأن بعض الوقائع فى: د/ داود العطار، موجز علوم القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلى للمطبوعات الطبعة الثانية، ١٩٧٩، ص ١٣٠-١٣٢. وانظر تفاصيل أخرى فى: أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ١٩٧٢، أحمد أمين، ضحى الإسلام القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ١٩٧٢، ج ٣، ص ١١-١٣. وانظر أيضا: الشيخ محمد الخضرى حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ، ص ٣٠، وانظر آراء أخرى حول عدد آيات الأحكام فى القرآن فى: د/ عبد الحميد متولى مرجع سابق، ص ٢٢-٢٣.

٢١- انظر: د/ مصطفى كمال وصفى، مرجع سابق، ص ١٣٢، ١٣٧.

٢٢- المرجع السابق، ص ١٣٢ وما بعدها، وانظر أيضا: د/ محمود حلمى، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٣.

٢٣- انظر: د/ عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٦٥٦، ٦٥٧، وما بعدها. وانظر أيضا: الشيخ محمود شلتوت، مرجع سابق، ص ٤١٧ والشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٠ وما بعدها.

٢٤- انظر تفصيل هذا مع أمثلة من الآيات القرآنية في: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ١٥١، ١٥٢.

٢٥- يعد أبو الأعلى المودودي رائد القول "بالحاكمية" في عصرنا هذا. انظر: آراءه في هذا الصدد من مؤلفاته الآتية: الخلافة والملك، (الكويت دار التعلم، ١٩٧٨ (القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٧٧) ص ١٣ وما بعدها "الحكومة الإسلامية ص ٥٢ وما بعدها. المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم انظرها في: مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤، ١٩٧٥ م ص ١٥٧.

٢٦- انظر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا يُعْقَبُ لِحُكْمِهِ﴾ (الرعد: ٤١)، وقوله تعالى: ﴿لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ﴾ (الحديد: ٥) وانظر أيضا الآيات (٢) من سورة الفرقان، (٤) من سورة الروم، (١٥٤ من آل عمران)، وغيرها كثير للدلالة على نفس المعنى.

٢٧- انظر تفصيل ذلك في: د/محمد عماره، الإسلام والسلطة الدينية، القاهرة دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧، ص ٣-١٠.

٢٨- انظر: المرجع السابق، ص ١١٤، ١١٥، وهو يروى عن الرسول (ص) أنه "كان إذا أمر- بتشديد الميم مفتوحه- أميراً على جيش أو سرية أوصاه بقوله: "إذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا" (رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن حنبل) وفي هذا إشارة واضحة إلى ضرورة التمييز بين حكم الله سبحانه وتعالى "الذي هو قضاء ديني قد اختص به وأودع الرحي بعضاً منه وبين ما هو سياسة ووحرب وشئون تتعلق بالمجتمع والحياة الدنيا" ومن ثم فإن تقرير أى إنسان لأمر من الأمور واتخاذ قرار بشأنها هو حكمه هو وليس له أن يدعى أنه حكم الله أو أن يخلع على قراره أى صفة إلهية، انظر المرجع السابق ص ١١٤، ١١٥.

٢٩- انظر فى آراء الماورودى، الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: مطبعة مصطفى البابى الحلبي، ط ٣، ١٩٧٣، ص ١٥.

٣٠- العدل فى معجم ألفاظ القرآن الكريم هو "نصف الحمل" أى حمل معدول بمساو له.. وفرقوا بين العدل- بكسر العين وفتحها- فكان ما يدرك بالحواس عدلاً بالكسر، وما يدرك بالبصيرة عدلاً بالفتح، ومن ثم فإنه قريب فى معناه من المساواة، انظر معجم ألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: ط جمع اللغة العربية) (دار الشروق) ١٩٨٦، ص ٤١٣.

- ٣١- انظر أمثلة على معنى العدل فى الايات القرآنية فى: المرجع السابق/ ص ٤١٣.
- ٣٢- انظر د/ حامد ربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠، ص ١٥٥.
- ٣٣- انظر على سبيل المثال لا الحصر: الماوردى، الأحكام السلطانية مرجع سابق، ص ٧، وانظر أيضاً: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٦٩٠ وما بعدها.
- ٣٤- انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣٣١.
- ٣٥- يعنى بها خلق البشر من نفس واحدة، أى من آدم عليه الصلاة والسلام، كما فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (النساء: ١)﴾ انظر: المرجع السابق، ص ٦٧٣.
- ٣٦- انظر مزيداً من التفاصيل فى: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق ص ٨٢٢ وما بعدها.
- ٣٧- انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٩.
- ٣٨- انظر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٥٨) وفى تفسيرها يقول الطبرى: ﴿أنه عني بآداء الأمانات إلى أهلها السلاطين وولاية الأمور أن يؤدوا الأمانة إلى المسلمين فيئثم وصدقاتهم التي استؤمنوا على جمعها وتفريقها بأن يقسموه بالحق ويحكموا بالعدل، والآية عامة ولم يرخص للمعسر ولا للموسر فى امساكها، انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، مرجع سابق، ص ٩٦، وانظر تفصيلاً حول معنى "الأمانة" فى الآية السابقة فى: ابن تيمية، السياسة الشرعية/ ط ٢، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٩هـ، ص ص ٣-٩.
- ٣٩- من هذه الأحاديث قوله (ص) لأبى ذر الغفارى حين سأله أن يوليه شيئاً من أمور المسلمين فقال له: "أنها أمانة، وأنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها". "رواه مسلم" انظر فى: النووى، رياض الصالحين، ط المدينة المنورة، (د.ت) ص ٢٤٠.
- ٤٠- انظر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١).
- ٤١- العقد: مصدر عقد، وقد استعمل اسماً فيما يرتبط به الناس على تصرف ولذلك جمع على عقود. انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٤٣١.
- ٤٢- البيعة من البيع بمعنى مبادله مال بمال وتستعمل أيضاً فى المعاهدة لما فيها من مبادلة الحقوق، انظر: المرجع السابق، ص ٧٦.
- ٤٣- يذكر ابن خلدون فى معنى البيعة: وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهدة، جعلوا أيديهم فى يده تأكيداً للعقد، فأشبه ذلك حق البائع والمشتري فسمى بيعه، انظر: ابن خلدون، المقدمة، طبعة جنة البيع العربى، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧١٩.



- ٤٤- انظر: سورة الفتح، آية (١٠).
- ٤٥- نص القرآن الكريم في أكثر من موضع على حرية الإرادة كأساس للإلتزام، انظر على سبيل المثال: سورة البقرة آية (٢٥٦) وسورية يونس، آية (٩٩).
- ٤٦- انظر المودودي، الخلافة والملك، ترجمة أحمد إدريس، (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٣٧.
- ٤٧- تدور معاني الشورى حول "الاستخراج والاظهار"، والشورى اصطلاحاً وهى استخراج الرأى بمراجعة البعض إلى البعض، انظر: قحطان عبد الرحمن الدورى، الشورى بين النظرية والتطبيق، بغداد: مطبعة الآمة، الطبعة الأولى، ١٩٧٤، ص ١٣، وانظر أيضاً: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦، ص ٣٤٠.
- ٤٨- انظر تفصيل ذلك مع بعض الأدلة من آيات القرآن وأحاديث الرسول وتفسيرها فى: قحطان عبد الرحمن الدورى، مرجع سابق، ص ص ٢٧-٢٩. د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم فى الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربى، (٥.د) ص ص ١٧٧-١٩٠.
- ٤٩- النذب هو "طلب الشارع فعل المكلف طلباً غير حتم، انظر: د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١١١.
- ٥٠- يرى أغلبية الباحثين المعاصرين أن الشورى واجبة، انظر أمثلة على ذلك فى عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٩٥١، ص ١٥٠، د. محمود باهلى، الشورى فى الإسلام، بيروت دار الإرشاد، الطبعة الأولى ١٩٦٨، ص ص ٩-١١، د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ٦٦٩، وانظر أيضاً رأى الإمام محمد عبده بوجوب الشورى فى: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ، ج٤، ص ٤٥.
- ٥١- آل عمران: ١٥٩.
- ٥٢- الأمور المباحة هى "التي يستوى فيها حدا الحكم، فلا هى واجبة أو مندوبة ولا هى حرام أو مكروهة" انظر د. مصطفى كمال وصفى، مرجع سابق، ص ٢٥٠.
- ٥٣- انظر: البخارى، الجامع الصحيح: كتاب الاعتصام، القاهرة: دار الشعب (د.ت)، ج٩، ص ٣٨.
- ٥٤- الاجتهاد، هو بذل قصارى الجهد من أجل انجاز عمل ما، ومعناه الاصطلاحى هو بذلك قصارى الجهد لمعرفة حكم الشريعة ومقصودها فى مسألة معينة انظر: المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة: احمد أدريس، (القاهرة دار المختار الإسلامى)، ١٩٧٧، ص ١١٨.

- ٥٥- انظر: د/مصطفى كمال وصفي، مرجع سابق، ص ٢٥١.
- ٥٦- المرجع السابق، ص ٩٦.
- ٥٧- انظر تفصيل ذلك في: المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق ص ص ١١٧-١١٩، وانظر أيضا: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ص ١٠٧-١٠٩، ١١٣-١١٩، ص ٩٦.
- ٥٨- انظر: البخاري، مرجع سابق، ج٩، ص ٣٨.
- ٥٩- من أمثلة ذلك استشاره الرسول الناس في الخروج إلى غزوة بدر ورغبته في العلم برأى الانصار على وجه الخصوص حتى يعرف أن كانوا سينصرونه إذا خرج للقتال. انظر تفصيل ذلك في: ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة مطبعة السعادة، ١٩٥٨، ج٣، ص ٢٦٢.
- ٦٠- من أمثلة ذلك أخذ الرسول برأى الحباب بن المنذر في منزل بدر وكذلك في استشارته سعد بن عباد- سيد الخزرج، وسعد بن معاذ- سيد الأوس- في مصالحه الأحزاب. انظر تفصيل ذلك في: المرجع السابق ج٣ ص ٢٦٧، ج٤، ص ١٠٥.
- ٦١- من أمثلة ذلك قيام الرسول في الناس خطيبا عندما شاع حديث الإفك وطلبه للمشورة، انظر التفصيل في د/ عبد السلام هارون، تهذيب سيرة بن هشام، القاهرة. (د.ن)، (د. ت)، ص ص ٢٠٢-٢٠٧.
- ٦٢- يستخدم تعبير "أهل الاختيار" و"أهل الحل والعقد" عند جمهور المسلمين من أهل السنة الذين لا يعترفون بدعوى النص على الإمام والوصية له التي يقول بها "الشيعة"، فالاختيار عند أهل السنة هو أساس الوصول إلى الحكم وذلك عن طريق "أهل الاختيار" الذين هم "أهل الحل والعقد"، فالتعبيران يستخدمان كمترادفين ليشيرا إلى جماعة واحدة هي التي تضطلع باختيار الحاكم، وهم أنفسهم أهل البيعة الخاصة التي تتم قبل البيعة العامة التي تمارسها الأمة بنفسها بعد بيعة أهل الحل والعقد، انظر: د.الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، دار التراث: ١٩٧٩، ص ٣٣٧.
- ٦٣- انظر: ابن خلدون، المقدمة، ط، لجنة البيان العربي، مرجع سابق، ج٢، ص ٧٤٣، ٧٤٤.
- ٦٤- انظر: د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧٨، و انظر أيضا: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج٤، ص ٤٥.
- ٦٥- انظر: المودودي، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٢٢، ٤٢.
- ٦٦- سورة الشورى، آية (٣٨).

٦٧- يذكر في هذا الشأن قول عمر بن الخطاب "لا خلافة إلا عن مشورة"، من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم ألا تقتلوه انظر: المودودي، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٤٢.

٦٨- ننبه أن الشورى تستوعب في داخلها المشاورات الخاصة بعملية انتقال السلطة دون أن يعنى هذا أن الشورى قاصرة على تلك العملية فحسب فالشورى اصل عام للممارسة السياسية الإسلامية تستوعب في داخلها كافة الممارسات المعبرة عن تبادل الرأي بين المسلمين في كافة الشئون التي تخضع للمشورة.

٦٩- انظر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩).

٧٠- انظر: المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق ص ١٣٤، ١٣٥.

٧١- انظر: فهمي هويدي "لماذا يوضع الإسلام في مربع التخلف السياسي"، مجلة العربي، الكويت: وزارة الإعلام، أكتوبر ١٩٨٢ ص ٤١. ويؤيد هذا ما ذكره الإمام الرازي في تفسير الآية: ٥٩ من سورة النساء حيث قال: "أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم. ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً فلا يترتب عليه أمر الله بفعل الخطأ ومتابعته". ثم قرر أن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة. وإنما هو مجموعها ممثلاً في أهل الاجتهاد. وسوف نناقش فيما بعد دور أهل الاجتهاد في المعارضة السياسية على أساس حق الأمة في المناقشة والمشاركة في صنع السياسة وتقويمها، ذلك الحق الذي بدونه يصبح الحديث عن المعارضة وكأن لا موضع له. انظر في رأي الإمام الرازي: د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق ص ٣٨٠، ٣٨١. وانظر في "مدينة السلطة": د. محمد عمارة الإسلام وفلسفة الحكم، بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٧٩م، مقدمة المؤلف للطبعة الثانية.

٧٢- التنازع في مجمع ألفاظ القرآن الكريم هو الاختلاف وتجاذب الرأي انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق ص ٦٥٣.

٧٣- الشجار من الشجر فيقال: شجر بينهم الأمر أى تنازعوا فيه فاللفظة تعنى الاختلاف. انظر: المرجع السابق، ص ٣٢٥.

٧٤- الجدل هو المنازعة في الرأي.. ويقال: جادل مجادلة وجدالاً أى خاصم انظر: المرجع السابق ص ٩٧.

- ٧٥- نقصد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩).
- ٧٦- انظر في معاني ومشتقات الأصل اللغوي "نزع": معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٦٥٣-٦٥٤.
- ٧٧- تأتي هذه الدلالة من أصل كلمة "الشجر" وهى ما قام من النبات على ساق واحدته شجرة، وسمى "شجر لدخول بعض أعضائه فى بعض" انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٢٤. ويذكر الطبرى فى تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) أن معنى شجر: أى: "اختلط من أمورهم" وتشاجر القوم، إذا اختلفوا فى الحكم، انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠، ص ٩٧.
- ٧٨- جاءت هذه الدلالة فى معجم ألفاظ القرآن الكريم لبيان معنى الجدل على أنه المنازعة فى الرأى "ويطلق على شدة الخصومة واللد فىها، انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٩٧.
- ٧٩- ذلك يظهر فى تفسير الطبرى للآية ٥٩ من سورة النساء. كما يظهر من سياق الآية ٦٥ من سورة النساء، والآية (١) من سورة المجادلة. انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، ص ٩٦.
- ٨٠- هذا أحد معانى لفظ "الأمر" كما جاء ضمن ألفاظ القرآن، انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٦.
- ٨١- انظر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء ٥٩)، ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء ٥٩)، وفى تفسير الآية الأولى يذكر الطبرى أن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء ٥٩) يعنى "اختلفتم فى شىء من أمر دينكم" وقوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء ٥٩) يعنى "ارجعوه إلى الله عى كتاب الله عز وجل وعند الرسول إن كان حيا وفى سنته إن كان ميتا" ونفس هذا المعنى يستفاد من شرح الإمام النووى لنفس الآية المذكورة، انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، مرجع سابق ص ٦٢١، وانظر: النووى، مرجع سابق ص ٧٧.
- ٨٢- سورة النساء (٨٣).
- ٨٣- انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم "مرجع سابق، ص ٦٤٥.
- ٨٤- انظر: المودودى، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٧.
- ٨٥- انظر مزيدا من التفاصيل فى: د. محمود حلمى، نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ١٤٠-١٤٥.



- ٨٦- انظر: المرجع السابق، ص ص ١٤٦-١٤٧.
- ٨٧- انظر مزيدا من التفاصيل عن اختصاصات التنظيم القضائي المسمى "المحكمة الدستورية العليا" في: المرجع السابق، ص ص ٣٣٨-٣٤٠.
- ٨٨- انظر: سورة النساء (٦٥).
- ٨٩- ارجع إلى نص الآية: ١٢٥ من سورة النحل، وفي تفسيرها يقول الطبري/ "ادع إلى شريعة ربك بالعبر الجميلة التي جعلها الله في كتابه" انظر: مختصر تفسير الإمام الطبري" ص ٣١٣.
- ٩٠- انظر قوله تعالى: "لا إكراه في الدين" (البقرة/٢٥٦)، ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩).
- ٩١- الفطرة بالكسر هي الخلقة، وفطر الله الخلق فطرا أى خلقهم وبدأهم فهو فاطر. انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٤٨٠.
- ٩٢- يعد هذا الرأي هو السائد بين فقهاء الشريعة حيث يجعلوا مرتبة السنة تالية للقرآن فهي شارحة له ومبينة لجزئياته، أما الإمام ابن حزم فيضعها في مرتبة القرآن سواء بسواء ويرتب على ذلك أن السنة يخص بها القرآن، وأنها يصح أن تنسخ أو تلغى نصا كما حدث في نسخ الوصية للوالدين والأقربين. انظر: د. محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق، ص ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣. وانظر: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٧٠. وانظر: د. محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٥، ص ٣١٦. وانظر أيضا: أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ، ج ١ ص ١٣٧-١٣٨، ص ٨٠.
- ٩٣- يطلق على السنة القولية لفظ الحديث أما التقريرية فهي تعنى ما صدر أمام الرسول وقره، والفعلية هي ما قام به من أفعال تتعلق بشعائر الدين، وتنقسم السنة من حيث سندها إلى: متواترة وتلك تعد قطعية الورود عن الرسول ومشهورة وتلك قطعية الورود عن الصحابي، وبالنظر إلى أنه حجة وثقة فينظر إليها البعض على أنها كالأولى في الحجية، ثم سنة الآحاد وتلك تشمل ما رواه عن الرسول آحاد لم تبلغ جمع التواتر من البداية للنهاية وتلك ظنية الورود عن الرسول، انظر: د. محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامى وأصول الحكم، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٠)، ص ٢١٨، ٢١٩. وانظر أيضا د. بكرى شيخ أمين، أدب الحديث النبوى، القاهرة: دار الشروق، ط ٤، ١٩٧٩، ص ٥٠ وما بعدها.
- ٩٤- انظر: د. محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق ص ٥٢.

- ٩٥- انظر وقارن: كمال السعيد حبيب، "قراءة جديدة في وثيقة المدينة" مجلة منبر الشرق، العدد (١)، السنة (١)، رمضان ١٤١٢ مارس آذار ١٩٩٢، ص ص ١١٥-١٢٧.
- ٩٦- انظر نصوص بيعتي العقبة في د. عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، (د. ن. د. ت) ص ص ٩٦-٩٧.
- ٩٧- جاء ذكر هذه الصحيفة وبعض فقراتها في العديد من المصادر منها: ابن سعد، الطبقات الكبرى، القاهرة: دار التحرير _ د. ت) ج ٤ ص ٦٨، وانظر ايضا: محمد حميد الحيدر أبادي (جمع)، مجموعة الوثائق الإسلامية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة ١٩٥٨ ص ٤١.
- ٩٨- من أحاديث الرسول في الطاعة قوله (ص) "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" وقد روى عن النبي نفس هذا المعنى بروايات مختلفة مثل: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، "لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف" انظر: البخاري: الجامع الصحيح القاهرة: دار الشعب (د. ت) كتاب الاحكام باب ٤، ومسلم، صحيح مسلم، القاهرة: مطبعة محمد علي، (د. ت) كتاب الامارة باب ٨، وأبا داود، السنن، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأولى / ١٩٥٢ كتاب الجهاد باب ٩٥، وانظر أيضا: ابن ماجة، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٣ كتاب الجهاد باب ٤٠.
- ٩٩- عن عبادة بن الصامت قال: "كنت فيمن حضر العقبة الأولى، وكنا اثني عشر رجلا فبايعنا رسول الله على بيعة النساء (أى على نخطها وكانت بيعة النساء على جبل الصفا بعدما فرغ من بيعة الرجال)- وذلك قبل أن تفترض الحرب- على ألا نشرك بالله شيئا، ولا نسرق، ولا نزنى ولا نقتل أولادنا ولا نأتى ببهتان تفتريه بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف فان وفيتم فلكم الجنة، وان غشيتم من ذلك شيئا فأمركم إلى الله عز وجل ان شاء عذب وإن شاء غفر، انظر: تهذيب سيرة ابن هشام، ص ٩٦، ٩٧. وانظر أيضا في تحليل هذه البيعة: د. مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧، ص ١٧.
- ١٠٠- انظر د. عيد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص ١٠٠.
- ١٠١- من ذلك قوله (ص) من بايع اماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الاخر، رواه مسلم، وعن أبي هريرة قال رسول الله (ص): "عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك..." انظر: النووي، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

١٠٢- من أمثلة ذلك: "من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (رواه مسلم) وفي رواية أخرى: "ومن مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية" انظر: النووي، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

١٠٣- روى عن النبي قوله: "الدين النصيحة.. لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" رواه مسلم "وعن جرير بن عبد الله قال: "بايعت رسول الله على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم" متفق عليه. انظر: المرجع السابق، ص ٨٨.

١٠٤- نص الحديث كالآتي: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوه هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً"، رواه البخاري، ويذكر النووي أن "القائم في حدود الله تعالى معناه: المنكر لها، القائم في دفعها وإزالتها، والمراد بالحدود: ما نهى الله عنه، و"استهموا" تعنى اقترعوا"، انظر: النووي، مرجع سابق ص ٩٠، ٩١.

١٠٥- من أحاديث الرسول في هذا المعنى قوله: "لتأمرن بالمعروف، ولتنهين عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه (أي تعطفوه) على الحق اطرا، ولتقصرنه (أي لتمسنه) على الحق قصراً أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم" (يقصد بنى إسرائيل إيماناً إلى الآية ٧٨ وما بعدها من سورة المائدة). وحديث آخر في نفس المعنى يقول (ص): "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه" رواه أبو داود والترمذي والنسائي بأسانيد صحيحة انظر: النووي، مرجع سابق، ص ٩٣.

١٠٦- تعد هذه هي النظرة السائدة بين أهل السنة، وقد طالعناها في العديد من المؤلفات مع اختلاف يسير في بعض التقسيمات حول ما يصدر عن الرسول من تصرفات حيث يضيف البعض إلى الزاوية الثانية تصرفاته الخاصة بالفتيا والاجتهاد والقضاء.. وغير ذلك، ولكن يلتقي الجميع حول التقسيم إلى الزاويتين المذكورتين أعلاه، انظر مزيداً من التفصيل في د. رؤوف شلبي، السنة الإسلامية بين اثبات الفاهمين ورفض الجاهلين، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص ٥٢، ٥٣. وانظر: / د. عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص ١٧ وما بعدها، والشيخ محمود شلتوت، مرجع سابق، ص ٣٩٩ - ٤٢٠ د. عمارة، الإسلام والسلطة الدينية، مرجع سابق، ص ١١٥ وما بعدها.

١٠٧- من أمثلة ذلك ما حدث في غزوة (بدر) حين خرج الرسول يبادر قريشا إلى الماء فتزل عند اقرب
بئر للمدينة فرأى الصحابي "الحباب بن المنذر بن الجموح" ان هذا المكان ليس أفضل مكان يمكنهم أن
يجاربوا منه ولكنه قبل أن يبدى رأيه المخالف والمعارض سأل الرسول: "يا رسول الله، أرايت هذا
المنزل أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فلما أجاب
الرسول بأن الموقف الذي هم بصدده ليس من "الوحي" ولكنه من "الرأي" قام الحباب بإبداء رأيه
المعارض فقال: "يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل فأمضى بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم
فنتزله.." وعدل الرسول عن رأيه إلى رأى الحباب لأن المجال حينئذ لم يكن للوحي ولكنه مجال الرأي
الذى يسمح بالاختلاف والمعارضة، ومما يذكر في هذا الشأن أيضا معارضة سعد بن معاذ للتصالح مع
قبيلة غطفان على نصف تمر المدينة وذلك في عام الخندق، كذلك معارضة عمر بن الخطاب للرسول
في صلح الحديبية وفي بعض المواقف الأخرى كصلاته على أحد المنافقين وكموقفه من أسرى بدر،
وفي الموقفين الآخرين نزل القرآن ليقر معارضه عمر وليصح تصرف الرسول، كما في قوله تعالى:
﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره﴾ (التوبة: ٨٤) ﴿ما كان لنبي أن يكون له
أسرى حتى يشحن في الأرض﴾ (الأنفال: ٦٧). انظر: مختصر تفسير الإمام الطبري، مرجع سابق، ص
٢٠٤، ٢٢٠، وانظر تفاصيل الوقائع المذكورة في: ابن كثير، البداية والنهاية، مصر: مطبعة السعادة،
الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ، ج٣، ص ٢٩٦، ج٤ ص ١٠٥.

١٠٨- انظر: ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد،
القاهرة، مطبعة العاصمة، ١٩٦٠، ص ١٩١-١٩٢.

١٠٩- انظر: د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، القاهرة: دار الشعب ١٩٧٧، ص ١٧٢،
١٧٣.

١١٠- من أمثلة ذلك الواقعة المنسوبة لرجل يدعى "ابن الضوضوة" اعترض على قسمة الرسول وقال له:
"أعدل يا محمد" ورد الرسول عليه منكر لقلوله: "فمن يعدل إذا لم أعدل أنا" وقال عنه: "سيخرج من
ضئضى هذا الرجل (أى من أصله ومعدنه أو نسله) قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية"
انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، القاهرة: دار الكتاب الجديد،
١٩٦٩، المقدمة ص ١٤٣. وانظر: قوله تعالى في بعض المنافقين: ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات
فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون﴾ (التوبة: ٥٨). انظر: مختصر تفسير الإمام
الطبري، مرجع سابق، ص ٢١٥.

١١١ - انظر: مصطفى عاصي، الإسلام وحرية الرأي، القاهرة: دار الثقافة الجديدة ١٩٨٠، ص ٢٥، ٢٦.

١١٢ - من أمثلة ذلك ما قاله الرسول لعمر بن الخطاب حين احتد على رجل جاء يطلب من الرسول حقاً له بطريقة شديدة اللهجة: "يا عمر كنت أنا وهو أولى بغير هذا منك، تأمره بحسن الطلب، وتأمرنى بحسن الأداء، انظر: المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦.

١١٣ - انظر: د. أحمد صدقي الدجاني، ندوة التيارات الإسلامية والديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، أبريل ١٩٩٣م، ص ١١٤.

١١٤ - Edward Mortimer, "christianity and Islam", International Affairs, Vol (67). No. (1), January 1991, P.Y.

١١٥ - انظر د. حامد ربيع، سلوك المالك... مرجع سابق، ج١ ص ١٤٤.

١١٦ - انظر: Watt, Islam and the Integration of society, London, (Fourth Edition), 1970, P. 205.

١١٧ - Dahl, Government, and political oppositions in: FRED I.

GREENSTEIN (ed) Macropolitical Theory California: University of California 1975, p. 115. AALDER: Government and opposition in the New States" in: Government & Opposition, Vol, No.2, 1966 p. 205.

١١٨ - انظر: د. حامد ربيع، سلوك المالك، مرجع سابق ج١ ص ١٤٥.

١١٩ - المرجع السابق ص ١٤٦.

١٢٠ - أنظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق ١٩٧٣، ص ٥٧.

١٢١ - أنظر: المرجع السابق، ص ٦٢.

١٢٢ - انظر: مزيدا من التفاصيل في: ابن تيمية السياسة الشرعية في إسلام الراعي والرعية، القاهرة: المطبعة السلفية، الطبعة الثانية/ ١٣٩٩هـ، ص ص ٨-١٢.

١٢٣ - إذا نظرنا لمبدأ "الأغلبية كأساس منشأ للقاعدة القانونية في المجتمع الغربي نجد ان ارادة المشرع في ذلك المجتمع تغبر عن الفرد الإنسان الذي يكون له الحق في التشريع وفي تغيير التشريع، ويكون الفصيل عند اختلاف الآراء هو لرأى أغلبية الناس الذين يقررون شكل ونظام حياتهم والقانون أو القوانين التي يخضعون لها، فإذا نظرنا إلى نفس ذات المبدأ من وجهة نظر إسلامية نجد أن معالجة نفس المبدأ تختلف تماماً حيث أن هناك مبادئ وحدود لله سبحانه وتعالى ونصوص تشريعية منزله لا يجوز أن يمسه أحد لا بالتغيير ولا بالاعتراض، وفي خارج اطار النصوص تترك الشريعة للناس الحرية في تكييف

حياتهم وفقا لهذه المبادئ وتلك الحدود، وعليهم أن يصيغوا من القوانين ما يتلاءم معها ولا يناقضها لا نصا ولا روحا، وبناء على ذلك إذا رأت الأغلبية في المجتمع الغربي رأيا يخالف ما استقر عليه العرف والقوانين جاز لهم تغيير تلك القوانين لأنها من صنعهم، أما في المجتمع الإسلامي إذا رأت الأغلبية رأيا يخالف نصا أو مبدأ إسلاميا واضحا وصريحا، فلا تسلم لها الأقلية التي تناصر شرع الله بأن لها حق - ينبع من كونها أغلبية - يخول لها أن تتعدى أو تهمل أو تعطل نصا صريحا من نصوص الشريعة، ومن ثم بات واضحا أن كافة الأفراد في المجتمع الإسلامي تحكم بينهم القاعدة التشريعية المنصوص عليها في القرآن والسنة، ومن ثم فإن عند اختلاف الآراء يكون الرجوع إلى القرآن والسنة هو الفصيل الأساسي لفض أي تنازع ولحسم أي خلاف.

١٢٤ - د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩) ص ٣٦٨.

١٢٥ - المرجع السابق ص ٣٦٨.

١٢٦ - انظر: Dahi, Governments and political oppositions, op. cit., p. 116.

١٢٧ - انظر بعض الأمثلة في: المودودي، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٦١، ١٧٧، ١٨٤ - ١٨٦، ١٩٤.

١٢٨ - د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ٤٦، ٧٧، ٧٨.

١٢٩ - المرجع السابق، ص ٥٩ وانظر أيضا تناول آخر لنفس الفكرة في: د. مصطفى كمال وصفي، مرجع سابق، ص ٦٢.

١٣٠ - انظر أمثلة على اختلاف الحضارات والنظم في التعامل مع القيمة الديمقراطية في: د. حامد ربيع، سلوك المالك، مرجع سابق ج ١ ص ١٤٤.

١٣١ - تدخل المجتمعات الإسلامية في نطاق هذه المصطلحات حيث أن معظمها تمثل دولا خرجت من آثار حكم استعماري وتعاني من التخلف أو تضطلع بعملية التنمية.

Edward, "On the Comparative study of the new nations, in Clifford Geertz. (ed.) old societies and new states, New York: John Wiley, 1963. ١٣٢ -

١٣٣ - انظر: Hans Daalder Government and opposition in the New States" in: Government & Opposition vol. 1. No. 2, 1966. p. 206.



١٣٤ - انظر أمثلة على ذلك في : عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة (د.ت) ص ص ٤٣ - ٨٤.

١٣٥ - انظر: في العلاقة بين الموارد السياسية والقوة السياسية د. فاروق يوسف أحمد، القوة السياسية: دراسات في علم الاجتماع السياسي (٣)، القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٩، ص ٧٩، ٨٠.

١٣٦ - انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ٨٣.

١٣٧ - انظر: عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص ص ٨٥ - ٩٤.



دراسة في الفكر المذهبي للاقتصاد الإسلامي المفهوم والإطار المنهجي

د. شعبان فهمي عبد العزيز(*)



أهمية الموضوع :

ما من شك في أن الأمة الإسلامية قاطبة تمر الآن ومنذ سنوات مضت بمرحلة من أحلك وأصعب مراحلها التاريخية حتى الآن، فهي مرحلة كادت تفقد الأمة الإسلامية هويتها^(١). بل ربما لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن كثيراً من أرجاء مجتمعاتنا الإسلامية قد فقدت بالفعل هويتها الإسلامية، وما درس الأندلس - وهو ليس بالماضي البعيد - إلا مثال على ذلك، كذلك فقد تكفى نظرة واحدة دقيقة وعميقة على كثير من بلاد الإسلام في الوقت الراهن لاستخراج أمثلة عديدة على صدق هذه المقولة، فعلى المستوى الرسمي على الأقل لا يمكن أن يدعى أن الأمة الإسلامية

يعكس واقعها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ سورة الأنبياء/ ٩٢. ومع ذلك فإن هناك صورة أخرى للأمة الإسلامية مبشرة وتبعث على التفاؤل، وتتضح معالم هذه الصورة - في رأى الباحث - من خلال ذلك الوعي الإسلامي المتزايد في أرجاء الأمة الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها، والذي يشير من بين مدلولاته العديدة إلى محاولات مستميتة وصادقة من أفراد الأمة إلى الاستمساك بالبقية الباقية من خصائص الهوية الإسلامية، كذلك محاولات استرجاع بقية الخصائص الأخرى. ولقد عبر هذا الوعي الإسلامي عن

(*) مدرس الاقتصاد بكلية التجارة "بنين" - جامعة الأزهر.

نفسه بصور شتى، ومن بين هذه الصور وأبسطها التمسك بالمظهر الإسلامى فى مجالات الإنتاج والاستهلاك، ثم تتصاعد صور التعبير عن هذا الوعى لتأخذ شكل التوجه الإسلامى لفروع العلم والمعرفة. ولقد قصد بهذا البحث أن يكون بمثابة إسهام فكرى ومحاولة متواضعة من الباحث للتعرف على ماهية الفكر الاقتصادى فى الإسلام، وكذلك لإلقاء بعض الضوء على البعد المنهجى لهذا الفكر.

والبحث فى منهجية الفكر الاقتصادى فى الإسلام يكتسب - فى رأى الباحث - أهمية خاصة. فمن خلال هذه المنهجية يمكن التعرف على ذاتية الفكر الاقتصادى فى الإسلام، وبالتالي فيمكن - تمييز الفارق - أو الفوارق الجوهرية - بين هذا الفكر الإسلامى وبين الفكر الاقتصادى الوضعى على اختلاف روافده ومدارسه. إضافة إلى ذلك فإنه من المأمول أن تساعد هذه المساهمة نتيجة لإلقائها بعض الضوء على البعد المنهجى للفكر الاقتصادى فى الإسلام - الباحثين الجدد فى جعل إسهاماتهم الفكرية تنصف بالجدية والمنهجية العلمية مع الأخذ فى الحسبان توافر الشروط الموضوعية فى الباحث أو

المفكر الإسلامى فى مجال الدراسات الاقتصادية.

ولقد لوحظ أن الساحة الفكرية مليئة بالإسهامات الفكرية الجادة نتيجة لوضوح الإطار المنهجى فى أذهان من صاغوها، بالإضافة إلى توافر الشروط الموضوعية بالنسبة لهم. ومع ذلك فإنه يمكن القول أن هناك الكثير من الإسهامات الفكرية جاءت متسمة بالسطحية وعدم التعمق نتيجة لعدم وضوح الرؤية المنهجية فيما يقدمونه من فكر. وإذا استبعدنا سوء القصد وعدم تعمد الخطأ من جانب أمثال هؤلاء فإن هذا قد يدل على رغبتهم الجامحة فى الكتابة فى الفكر الاقتصادى الإسلامى، وبالتالي فإن جهدهم سيظل محدوداً وقد يكتب لهم ثواب المجتهد الذى جانبه الصواب.

والذى نريد أن نركز عليه أن وضوح الرؤية المنهجية أمام المفكر والباحث فى مجال الفكر الاقتصادى فى الإسلام من شأنه أن يثرى هذا الفكر مستقبلاً، وبالتالي قد يكون لها أثر إيجابى على قوة تدافع وتعميق الوعى الإسلامى فى وجدانيات الأمة الإسلامية.

خطة البحث:

يرى الباحث أن خطة البحث تتكون من المباحث التالية:-

المبحث الأول: مفهوم أو ماهية الفكر الاقتصادى الإسلامى.

المبحث الثانى: الفكر الاقتصادى فى الإسلام بين صفتى المذهبية والعلمية.

المبحث الثالث: البعد المنهجى للإسهامات الفكرية ذات الطبيعة المذهبية.

الخاتمة:

وهكذا فإن الباحث يأمل أن يكون قد ساهم ولو بالقليل مما يجب عليه نحو ربه وأمتة الإسلامية، فإن كان قد وفق فبفضل الله ورحمته، وإن كان التقصير نصيبه فلا يلومن إلا نفسه، وحق عليه الاستغفار من خطئه طالباً من الله العون وحسن السداد.

المبحث الأول

ماهية الفكر الاقتصادى فى الإسلام

يطلق لفظ "الفكر" من حيث المبدأ على أنه نشاط ذهنى^(٢) محض، ويظهر هذا النشاط الذهنى حينما يتدبر العقل بعض الظواهر مثلاً محاولاً إيجاد علاقات سببية فيما بينها. ومعنى ذلك - كما يرى بعض الكتاب^(٣) - أن الفكر إنما يطلق على المدخلات التى هى محل أو موضوع التدبر أو التحليل وليس على نتائج هذا العمل الذهنى التى تدخل مجال العلم والمعرفة.

ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من القول أن نتائج هذا العمل الذهنى يمكن أن تستخدم - مع غيرها - كمدخلات فكرية يمكن التوصل منها إلى نتائج أخرى، وبذلك تتسع دائرة العلم وتنمو المعارف الإنسانية.

وقبل مناقشة ماهية الفكر الاقتصادى فى الإسلام ينبغى أن نعرف أن الذى يميز الفكر الإسلامى - بصفة عامة - والفكر الاقتصادى الإسلامى جزء منه - عما عداه من فكر وضعى أن المفكر الإسلامى ملتزم أثناء تفكيره وخطوات بحثه بالجانب العقدى^(٤) الصحيح وبالأحكام الشرعية كإطار يجب ألا يخترقه بحال. هذا بحق هو الفارق الجوهرى بين الفكر المنسوب إلى الإسلام وبين الفكر البشرى المبني على تجربة الصواب والخطأ فقط، وهو ما يسمى بالفكر العقلانى.

والفكر الاقتصادى العقلانى البحث هو فكر قائم على تجربة الصواب والخطأ فى مواجهة المشاكل الاقتصادية التى واجهت - أو تواجه - الإنسان أو المجتمع ككل خلال مراحل تطوره على مر العصور وتعاقب الدهور. وعلى سبيل المثال يمكن القول أن التراث الفكرى الذى خلفه فلاسفة الفكر الاقتصادى - القدامى منهم كأفلاطون وأرسطو - أو

الخدائى مثل آدم سميث وريكاردو وجون ماينار وكينز هو بعض نتاج التحليل العقلى المحض سواء بنى على منهج استقرائى أو منهج استنباطى.

ويشير أحد المفكرين^(٥) إلى هذه الحقيقة فيقول: "فيلاحظ أن هذه المدارس قد نشأت جميعاً وتطورت فى مجتمعات مؤمنة تقليدياً بالمسيحية، ولكن أعضاء هذه المدارس - وبعضهم غير مسيحي - لم يلتزموا فى تحليلاتهم بأية مبادئ دينية، بل إنهم - كما يقال فى عديد من مؤلفات الفكر الاقتصادى - قد حققوا نجاحاً علمياً حيث عزلوا نظرياتهم عن القيم الروحية أو الفلسفات الأخلاقية".

ومعنى ذلك أن الدين لم يفرض على المنهج الفكرى لهؤلاء الفلاسفة أى نوع من القيود بشكل مباشر. ومع ذلك يمكن القول أن الدين بالنسبة للفيلسوف العلمانى المتدين - سيظل له تأثير غير مباشر على فكر مثل هذا الفيلسوف باعتباره مكوناً من مكونات ثقافته التى تلعب دوراً أساسياً فى عقله ووجدانه ونمط تفكيره.

وعلى ذلك وعلى سبيل المثال: فإن دراسة آدم سميث للعقيدة المسيحية بالجامعة قد ساعدته كثيراً فى صياغة نظريته فى الميول الأخلاقية^(٦) Theory

of Moral Sentiments التى تمثل الأساس لفكرة اليد الخفية Invisible Hand التى يؤمن بها كأداة يتحقق من خلالها الصالح العام إذا ما قدر لمبدأ الحرية الاقتصادية أن يسود دون معوقات.

والنتيجة التى يمكن أن نصل إليها أنه إذا كانت بعض نتائج التحليل العقلانى البحث متوافقة أو متسقة - بشكل ما - مع مقتضيات^(٨) دين من الأديان الصحيحة فإن ذلك لا يعدو أن يكون محض صدفة، إذ أن مسألة اتفاق أو اختلاف نتائج هذه الإسهامات الفكرية مع الأديان - ليست واردة بالمرّة على أذهان أمثال هؤلاء الفلاسفة، فالتراث الفكرى لآدم سميث - مثلاً - أو لدافيد ريكارد وأو لكينز - رغم أن الأول والثالث كانا مسيحيين بينما كان الثانى يهودياً - لم يرقم على أى فرض يمت إلى الدين بصلة. وعلى سبيل المثال لم يفترض أى منهم أن مجتمع الدراسة يدين - فى سلوكياته الإنتاجية أو الاستهلاكية - بدين ما.

أما ما نقصده بالفكر الاقتصادى فى الإسلام فهو ذلك الفكر الاقتصادى الذى يلتزم الفكر الاقتصادى أثناء بنائه لفكرته بعنصرى الإسلام، العقيدة والتشريعة، ومعنى ذلك أن الفكر الاقتصادى حينما يتعامل مع الظواهر

والمغيرات الاقتصادية سواء فى مجال الإنتاج أو الاستهلاك مثلاً فإن عليه أن يبذل قصارى جهده فى أن تكون فروضه وأدوات التحليل غير متعارضة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

هذا، ومما يجدر ذكره أن النتائج التى قد يتوصل إليها المفكر الاقتصادى المسلم - كصياغته لنظرية اقتصادية توصل إليها - ليست قيماً حاكماً على صحة أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك يرجع إلى أن هذه النتائج قد جاءت نتيجة لإعمال العقل البشرى - الذى قد يصيب وقد يخطئ - فى فهم أو تطبيق حكم شرعى ما فى مساهمته الفكرية. وعلى ذلك إذا ثبت خطأ النظرية الاقتصادية الذى يدعى المفكر الاقتصادى المسلم الوصول إليها فإن مثل هذا الخطأ لا ينسحب على الأحكام الشرعية التى استخدمها المفكر فى صياغة نظريته^(٩).

هذا، وقد يتساءل أحد الناس قائلاً: ألا يصلح الفكر الاقتصادى للإسلام فى حل المشاكل الاقتصادية للمجتمع العلمانى^(١٠).

وكمحاولة للإجابة عن مثل هذا التساؤل يمكن القول أن الفكر الاقتصادى فى الإسلام لا يمكن أن يؤتى ثماره كاملة إلا فى مجتمع يخضع تماماً

لشرع الله فى كل شأن من شئونه. وبطبيعة الحال فإن المجتمع العلمانى بعيد تماماً عن مثل هذه الشروط، ومع ذلك فإذا استسلم هذا المجتمع لمقتضيات هذا الفكر فإن هذا الفكر قد يكتب له النجاح ولو جزئياً على الأقل.

وقد يصلح مثلاً على ذلك السياسة الاقتصادية التى طبقها يوسف عليه السلام فى مصر القديمة، فلقد نجح سيدنا يوسف بن يعقوب عليهما السلام - بفكره وتخطيطه السليم - فى التخفيف من أثر المجاعة التى واجهت سكان مصر القديمة إبان السبع العجاف.

ولقد أشار أحد الكتاب الإسلاميين المعاصرين إلى تلك النتيجة السابقة مؤكداً ضرورة البداية فى تطبيق الفكر الإسلامى ولو بشكل تدريجى كأسلوب لحل مشاكل مصر المعاصرة حيث يقول: "ودعوى أن الإسلام لا يصلح إلا إذا طبق كاملاً إن هى إلا حق يراد به باطل، فحقاً لا يكمل الإسلام إلا بذلك ولا تظهر فاعليته إلا بتكامل أواصره، ولكن فى التطبيق مالا يدرك جله لا يترك كله"^(١١).

إذا قبل المجتمع الإسلامى - وأى مجتمع - لنتائج هذا الفكر الاقتصادى الإسلامى كأسلوب لحل مشاكله الاقتصادية فلا بأس من أخذ مثل هذه

الرؤى، ولكن للأسف الشديد قلما يتحقق هذا الشرط في مجتمع علماني سيطرت على أغلب قاداته أولاً ثم على معظم أفراده ثانياً روح الأنانية الماحقة وانعدمت مظاهر الرحمة في معظم شئونه.

ومما يدل على أن الفكر الاقتصادي الإسلامي - كما أنه لا يصاغ إلا في إطار العقيدة والشرعية الإسلامية - فإنه لا يوجه ولا يخاطب به إلا مجتمع إسلامي، إنه في بداية الدعوة الإسلامية ولمدة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة إلى المدينة لم يكن ثمة مظهر للفكر الاقتصادي الإسلامي، وذلك بسبب أن كل جهد النبي ﷺ تركز في دعوة الناس إلى عقيدة التوحيد "يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا" (١٢) كما أن كل آيات وسور التنزيل المكي تدعو الناس إلى التفكير والتدبر في عجائب الكون وبديع صنع الله في السماء والأرض مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ (سورة يونس/ ١٠١) وقوله تعالى: ﴿أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير. قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على

كل شئ قدير﴾ (سورة العنكبوت: ٢٠/١٩).

ولم تنزل آية واحدة في مكة خلال هذه الفترة لتضبط الحركة الاقتصادية في مكة، وذلك رغم وجود الأفراد المسلمين.

ولكن بعد هجرة الرسول ﷺ وكذلك أصحابه وتأسيسه أول دولة إسلامية بالمدينة بدأت آيات التنزيل المدني تنزل بالأحكام لتضبط حركة الحياة المدنية في كل شأن ومنها الشؤون الاقتصادية، وعلى أساس هذه الآيات والأحكام وجد الفكر الاقتصادي ليدبر الشؤون الاقتصادية للدولة الإسلامية.

وهكذا يمكن أن نجمل ما سبق ذكره حول ماهية الفكر الاقتصادي في الإسلام بأنه ذلك الفكر الاقتصادي الذي صبغ في كل مرحلة من مراحل بنائه من حيث الفروض وأدوات التحليل بحيث لا يتعارض مع أي من أحكام الشريعة الإسلامية وأن يكون موجهاً إلى مجتمع قبل الخضوع لمقتضياته.

المبحث الثاني

الفكر الاقتصادي في الإسلام بين

صفتين: المذهبية والعلمية

من الملاحظ أن هناك تيارين أو اتجاهين من الأطروحات الفكرية ذات الصبغة الاقتصادية. ويشمل أحد هذين

التيارين تلك الأطروحات التي تحاول تفسير الواقع كما هو، بينما يشمل التيار التالي أطروحات تتعامل مع الواقع كما ينبغي أن يكون، وذلك في ضوء القيم والأخلاقيات السائدة، وبصفة خاصة مفهوم العدالة الاجتماعية التي يؤمن بها المذهب الاقتصادي لذلك المجتمع.

وبصفة مبدئية يمكن القول أن هناك شبه اتفاق بين كتاب الفكر الاقتصادي على أن الأطروحات الفكرية التي تحاول تفسير الواقع كما هو تدخل في نطاق "علم" الاقتصاد، بينما تدخل الأطروحات الفكرية التي تناقش قضايا تغيير الواقع بحثاً عن الوضع الأفضل في نطاق الدراسات المذهبية.

وعلى سبيل المثال فإن قضايا تحديد نسب عوامل الإنتاج في العملية الإنتاجية يمكن أن تتأثر بعدة عوامل موضوعية بحتة، مثل مستوى التكنولوجيا السائد والعلاقات النسبية لأسعار عوامل الإنتاج، وبالتالي فإن مثل هذه الأطروحات تدخل في نطاق "علم" الاقتصاد، ولذلك فإن العلاقات أو النتائج التي قد يتم التوصل إليها يمكن أن تسمى (بقوانين) الانتاج.

كذلك فإن الأطروحات التي تناقش مساوئ الواقع الاقتصادي وتحاول الخروج بنتائج توصي باتباع سياسة

اقتصادية تهدف إلى تغيير هذا الواقع، فإن مثل هذه الأطروحات تدخل في نطاق الدراسات المذهبية، وعلى سبيل المثال: إذا قام الباحث الاقتصادي بدراسة عن علاقات توزيع الناتج القومي لمجتمع ما ومدى توافر مبدأ العدالة الاجتماعية في توزيع هذا الناتج على أفراد المجتمع، فإن أطروحته ولا شك ذات طبيعة مذهبية؛ لأنه محكوم في بحثه بقيم أخلاقية ومفهوم اجتماعي ناشئ عن مبدأ العدالة.

هذا، ولقد أثارت قضية حيادية "علم الاقتصاد" عن القيم والأحكام الأخلاقية جدلاً فكرياً واسعاً منذ القرن السابع عشر^(١٣) وحتى الوقت الراهن، فمن الاقتصاديين ممن لا يزال متمسكاً بأن علم الاقتصاد علم موضوعي بحت Positive Economics وأنه ما زال - وسيظل - منفصلاً عن المعايير الأخلاقية والقيمية، ويعتبر البروفيسور بيجو والاقتصادي الإيطالي باريتو خير من يمثل هذا الاتجاه.

ولكن على النقيض من هذا الاتجاه - هناك فريق آخر يرى أن مسألة فصل "علم" الاقتصاد عن الواقع وقيمه الأخلاقية تبدو مستحيلة تماماً.

فهذا البروفيسور آرثر سميثز^(١٤) Arther Smithies يقول: "إن أية نظرية

اقتصادية لا يمكن أن تكون مبرأة من لمسات عقائدية (أيديولوجية) وأن وضع حد فاصل مميز بين التحليل وبين معطياته كسياسة أمر صعب الالتزام به. ومن أجل هذا فهو يناشد فلاسفة النظرية الاقتصادية أن يكفوا عن محاولاتهم جعل "علم" الاقتصاد مجرداً من القيم السائدة كغيره من مختلف العلوم الطبيعية.

كذلك نجد هيلبرونر^(١٥) Heilbroner في نفس الاتجاه الفكري الذي يسلكه آرثر سميثز وغيره حيث يقرر دونما مواربة أنه لا يمكن فصل التحليل الاقتصادي للواقع بشكل كامل من الاعتبارات القيمية والأحكام المنهجية. ويبرر هيلبرونر استحالة فصل "علم" الاقتصاد عن القيم والمعايير الأخلاقية بأن العلاقات بين الظواهر الاقتصادية التي يناقشها (الباحث الاقتصادي) ليست علاقات جامدة ضماء كالتى تربط بين درجات الحرارة وظاهرتي انصهار وتجمد بعض المواد الصلبة. فالظواهر الاجتماعية التى يدرسها الباحث الاقتصادي تتعلق بسلوك الإنسان الذى لا يمكن التنبؤ به على وجه الدقة ولا يمكن قياسه بشكل موضوعى كقياس ارتفاع الزئبق فى الترمومتر عند ارتفاع درجة حرارة الجو مثلاً، وعلى سبيل المثال فإن قياس درجة الإشباع عند أفراد

الظاهرة الاجتماعية مسألة مليئة بالتقديرات الشخصية البحتة، ولذلك فهو يختلف من مستهلك إلى آخر مثلاً، وكذلك قد تختلف نتيجة القياس من باحث إلى آخر، وذلك على الرغم من وجود بعض المعايير الموضوعية التى يمكن بمقتضاها القياس.

هذا، ومن بين من تراجعوا عن آرائهم السابقة القائلة بحيادية علم الاقتصاد عن القيم والأحكام الأخلاقية جونار ميردال G.Myrdal حيث يرى أن التحليل النظرى بالضرورة يعتمد على القيم والأحكام الأخلاقية.

هذا، ومما ينبغى أن نلفت الانتباه إليه أنه حتى هؤلاء الذين لا يزالون يتمسكون بفكرة حيادية علم الاقتصاد عن القيم والأحكام الأخلاقية كثيراً ما يقعون فى تناقض فى أطروحاتهم إزاء هذه المقولة. وعلى سبيل المثال نجد بيجو فى مفهومه عن الرفاهية الاقتصادية للمجتمع يقرر "أن أية زيادة فى الدخل القومى الكلى للمجتمع تؤدي إلى الزيادة فى الرفاهية الاقتصادية على شريطة أن نصيب الفقراء من هذا الدخل لا ينتقص عما كان عليه قبل الزيادة"^(١٦).

والناظر إلى هذا الشرط الذى وضعه كعلامة على زيادة الرفاهية الاقتصادية يجده قائماً ولا شك على قيمة أخلاقية،

وإلا فمن الممكن أن تزداد الرفاهية الاقتصادية للمجتمع إذا زادت المكاسب المادية للأغنياء على الخسائر المادية للفقراء، إذا تغاضينا عن القيم الأخلاقية التي ينبغي مراعاتها، ولكن يجب ألا يقرر ذلك إذا يعز عليه أن يزداد الأغنياء غنى ويزداد الفقراء فقراً حتى وإن كانت النتيجة الصافية موجبة. كذلك مما يؤكد أثر القيم في أحكامه نجده يقرر أيضاً أنه من الممكن زيادة الناتج القومي الكلي عن طريق نقل الموارد من الاستعمالات التي يكون فيها صافي الناتج الحدى الاجتماعي منخفضاً إلى الاستعمالات التي يكون مرتفعاً نسبياً^(١٧)، إذ ما من شك أن مثل هذه المقارنات بين مختلف استعمالات الموارد تعتمد على قيم شخصية وليست على قيم موضوعية.

ولعل هذا هو السبب في أن رادو ميزلز يخطئ ويجو وكل من يحاول أن يطبع الدراسات في مجال الرفاهية العامة بالطابع العلمي طالما أنه يبحث فيما ينبغي أن يكون، وطالما أنه لا توجد مقاييس موضوعية لقياس إشباعات مختلف الأفراد^(١٨).

وهكذا يتضح لنا أن الموضوعية كصفة مميزة للأطروحات النظرية تكاد تتلاشى في الفكر الاقتصادي الوضعي بسبب تأثر الباحث أو المفكر الاقتصادي

بالقيم والأحكام الأخلاقية التي يؤمن بها. ولعل هذه النتيجة قد سيطرت على ذهن هيلبروز^(١٩)، حيث يرى أن كل باحث يقوم بتحليلاته للظاهرة موضوع الدراسة، وهو متأثر برغبة في نفسه ظاهرة أو مستقرة في أن يكشف أن هذا النظام الاجتماعي لديه - أو يفترق إلى - مقومات البقاء، كما أنه يحاول انتقاء البيانات التي تتوافق مع رغبته، بل وحكمه المسبق إن شئنا الدقة في التعبير.

ولكن مما لا شك فيه أن الباحث أو المفكر الوضعي إذا حاول أن يكون محايداً تماماً فإن تأثير القيم والمفاهيم الأخلاقية التي يؤمن بها على أطروحاته النظرية سوف يكون بشكل عارض وليس مقصوداً لذاته، بينما إذا صاغ نفس المفكر أطروحة يوصي فيها باتباع سياسة معينة لتصحيح وضع أو تعديله، أو تغيير وضع فاسد بوضع أفضل، فإنه ولا شك سوف ينطلق في أطروحته تلك من قيم ومنطلقات أخلاقية بشكل متعمد. فهذه القيم وتلك المفاهيم الأخلاقية إنما تمثل الأسس التي عليها قامت أطروحته ذات الطبيعة الأيديولوجية^(٢٠) لا العلمية.

ومما هو جدير بالذكر أن الباحث أو المفكر الاقتصادي الإسلامي لا يختلف

عن المفكر الوضعي عندما يكتب في مجال الأيديولوجية، حيث تتحكم القيم والأخلاق التي يؤمنون بها في صياغة ما ينبغي أن يكون. أما فيما يتعلق بالأطروحات النظرية فإن الحفاظ على صفتي الحيادية والموضوعية في تحليل الواقع وتفسيره يعتبر شرطاً ضرورياً ينبغي استيفاءه في أية نظرية اقتصادية يمكن استخدامها كمعطيات للدراسات ذات الطبيعة المذهبية.

لكن المشكلة تكمن - كما سبق أن أشرنا - في صعوبة توافر هذا الشرط في الفكر الاقتصادي الوضعي، حيث يصعب على المفكر العقلاني في الدراسات الاجتماعية أن يخلص بحثه النظري من تأثير القيم والمفاهيم الأخلاقية التي يعتقدها، وتزداد خطورة هذه المشكلة أنه في المجتمعات اللادينية تتفاوت القيم والمعايير الأخلاقية من شخص إلى آخر بحسب المستويات الثقافية واختلاف الرؤى والمثل العليا، ومن أجل ذلك تتفاوت النظريات وتختلف الأطروحات الفكرية من فكر إلى آخر تفاوتاً ملحوظاً. ولعل التفاوت بين فلاسفة الفكر الرأسمالي وفلاسفة الفكر الاشتراكي مثال على ذلك. وفي المجتمعات الإسلامية يمكن القول إن شرطي الحيادة والموضوعية أكثر توافراً

في الأطروحات النظرية التي ربما قد صبغت بناءً على تحليلات ظواهر الواقع كما هو. والسبب في ذلك أن الحيادة والموضوعية هي عبارة عن قيم أيضاً ينبغي أن يتحلى بها المفكر الإسلامي في أطروحاته. ونظراً لأن مصدر القيم والمفاهيم الأخلاقية هو الدين فإن الباحث أو المفكر المسلم مدعو إلى الالتزام في تعامله وتحليله للظاهرة الاجتماعية بالحيادة والموضوعية باعتبار أنهما قيمتان يدين بهما لله، كما أن خروجه على هاتين الصفتين يعتبر خروجاً على مبدأ العدل المأمور بالالتزام به في كثير من آيات التنزيل^(٢١).

وهكذا يمكن أن نلخص نتائج هذا المبحث فيما يلي:

١- أن الأطروحات الفكرية ذات الصبغة المذهبية قد اكتسبت هذه الصفة لكونها تؤسس أو تصاغ طبقاً لقيم ومعايير أخلاقية بشكل متعمد.

٢- أنه من الضروري بمكان أن يتوافر للأطروحات النظرية شرطا الحيادة والموضوعية، وذلك حتى يستفاد بها بعد ذلك في صياغة سياسات اقتصادية تغير واقعاً فاسداً أو تعدله.

٣- أنه يصعب أن يتوافر للأطروحات النظرية هذان الشرطان في المجتمعات اللادينية بسبب تأثر الباحث

بقيمه ومفاهيمه الشخصية عن الأخلاق، وبسبب عدم وجود ضمانات موضوعية - كالتى توجد فى أبحاث التجارب العملية مثلاً - أو وازع دينى صحيح يحول بين الباحث وبين خروجه على الحيدة والموضوعية.

٤ - إن الإسلام قد وفر ضمانات كافية لتوفير هذين الشرطين فى الأطروحات النظرية حيث جعل منها مظهراً من مظاهر العدل والصدق المأمور بهما المفكر الإسلامى دينياً.

على أنه مما يجدر ذكره أنه إذا أمكن التمييز بين اتجاهين بالنسبة للأبحاث والإسهامات الاقتصادية إلا أن هذا القول لا يعنى بالضرورة أن كل بحث اقتصادى ينبغى أن يكون ذا اتجاه واحد، إما مذهبياً وإما ذا طبيعة علمية محضة، فقد تجمع الأطروحة الفكرية الواحدة الاتجاهين معاً، كما سنرى فى بعض النماذج الفكرية التى نعرض لها فيما بعد، لكنه فى كل الأحوال هناك إطار منهجى لكل اتجاه يختلف كثيراً عن الإطار المنهجى للاتجاه الآخر.

المبحث الثالث

البعد المنهجى للفكر الاقتصادى

الإسلامى ذى الصبغة المذهبية

قبل مناقشة الإطار المنهجى الذى ينبغى أن يعتمد عليه الفكر الاقتصادى

الإسلامى فى صياغة أطروحاته ذات الصبغة المذهبية أو (الأيدولوجية) هناك قضيتان أساسيتان ينبغى حسمهما مقدماً:

أ- اختلاف مهمة الباحث الاقتصادى الإسلامى عن مهمة الباحث الاقتصادى الوضعى.

ب- ضرورة توافر حد أدنى من المعرفة - وبالتحديد بالفقه الإسلامى - فى ذلك المفكر الإسلامى قبل قيامه بمهمته.

بالنسبة للقضية الأولى (اختلاف كنه مهمة المفكر الاقتصادى الإسلامى عن كنه مهمة المفكر الاقتصادى الوضعى) فإنه من الواضح أن المفكر أو الفيلسوف الأيدولوجى إنما يقوم بشكل كلى أو جزئى بتركيب أو تكوين وصياغة المبادئ الفلسفية للمذهب الاقتصادى الذى يراه كفيلاً بتحقيق مصالح المجتمع، وذلك حسب تصوراته الشخصية لمبدأ العدالة الاجتماعية.

وعلى سبيل المثال: يعتبر وليم بتى^(٢٢)، وجون لوك، ودافيد هيوم^(٢٣)، وغيرهم من مفكرى القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر - من أقدم مؤسسى المذهب الاقتصادى للرأسمالية قبل عصر آدم سميث ودافيد ريكاردو واستيوارت ميل وغيرهم من

مؤسسى المدرسة الكلاسيكية، وذلك من خلال إسهاماتهم الفكرية فيما يتعلق بالملكية الفردية والحرية الاقتصادية وعلاقة الدولة بالمجتمع.

كذلك يعتبر سيمسوندى (١٧٧٣-١٨٤٢) الذى كان تلميذاً مخلصاً لآدم سميث قبل أن يغير اتجاهه الفكرى وكذلك برودون (١٨٠٩-١٨٦٨) من طلائع الفكر الاشتراكى قبل ظهور كارل ماركس على مسرح الأحداث، وذلك من خلال صياغاتهم الفكرية التى أشارت بحلء إلى وجود التناقض- وليس الانسجام- بين المصالح الفردية، كما نادى بضرورة تدخل الدولة بشكل ما للحد من مساوئ الملكية الفردية، الا أنها لم تذهب إلى حد المطالبة بإلغائها.

لكنه بالنسبة للمفكر الإسلامى لابد وأن يدرك منذ البداية أن مهمته لا تعنى بوضع مذهب اقتصادى للإسلام، إذ أن هذا المذهب قد وضعه الله تعالى فى شكل مبادئ عامة وأصول كلية مرنة. ولعل الله تعالى يشير إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾. (سورة الحديد/ الآية: ٢٥)، ولقد أشار كثير من المفسرين^(٢٤) على أن كلمة "الميزان تعنى العدل". يقول الإمام ابن كثير حول هذه الآية ما يلى:

"يقول الله تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات﴾ أى: المعجزات والحجج الباهرات والدلائل القاطعات ﴿وأنزلنا معهم الكتاب﴾ وهو النقل الصدق ﴿والميزان﴾ وهو العدل، قاله مجاهد وقتادة وغيرهما، وهو الحق الذى تشهد به العقول الصحيحة المستقيمة المخالفة للآراء السقيمة، كما قال تعالى: ﴿أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه﴾ وقال تعالى: ﴿فطرة الله التى فطر الناس عليها﴾ وقال تعالى: ﴿والسمااء رفعها ووضع الميزان﴾ ولهذا قال فى هذه الآية: ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾ أى: بالحق والعدل^(٢٥).

إذاً فيمكن القول أن هذا الميزان الذى وضعه الله تعالى والذى فسر بمعنى العدل قد يكون إشارة إلى هذه الأصول الكلية والمبادئ العامة لتضبط حركة الحياة بصفة عامة فى المجتمع الإسلامى، كما يمكن القول أن المبادئ الكلية التى أنزلها الله لتضبط الحركة الاقتصادية لهذا المجتمع وفقاً لقيم الإسلام ومثله- وليس وفقاً لمفاهيم البشر- هو ما نعينه بالمذهب الاقتصادى فى الإسلام.

ومن بين هذه المبادئ الكلية والأصول العامة قوله تعالى: ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾ (سورة النساء- آية ٣٢)

وقوله تعالى: ﴿وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ
وَالْمَسْكِينُ وَابْنُ السَّبِيلِ﴾ (سورة
الروم - آية ٢٦). وقول رسول الله
ﷺ: "كل المسلم على المسلم حرام دمه
وماله وعرضه" (صحيح مسلم)، وغير
ذلك من الأصول الكلية العامة التي تشير
من الناحية الاقتصادية إلى مذهب معين
يعكس قيماً ومعايير خاصة بالنسبة لمبدأ
العدالة الاجتماعية. كذلك مما يدل على
أن هناك مذهباً اقتصادياً للإسلام وأن
هذا المذهب موضوع من قبل الله اتساع
دائرة العدل في الإسلام لتشمل كل ما
هو حلال واتساع دائرة الظلم لتشمل ما
هو حرام، وذلك بالنسبة لسلوكيات
الإنسان المتعددة، سواء في مجال الانتاج
وفي مجال الاستهلاك وسواء أكان
حاكماً أو محكوماً، وفي هذا الصدد
يزيد باقر الصدر الأمر وضوحاً حيث
يقول: "إن تعبيرى (الحلال والحرام) في
الإسلام تجسيدان للقيم والمثل التي يؤمن
بها الإسلام، فمن الطبيعي أن تنتهي من
ذلك إلى اليقين بوجود اقتصاد مذهبى
إسلامى لأن قضية الحلال والحرام في
الإسلام تمتد إلى جميع النشاطات
الإنسانية، وألوان السلوك: سلوك
الحاكم والمحكوم، وسلوك البائع
والمشتري، وسلوك المستأجر والأجير،
وسلوك العامل والمتعطل، فكل وحدة من

وحدات هذا السلوك هي إما حرام وإما
حلال، وبالتالي هي إما عدل وإما
ظلم" (٢٦).
هذا، وعلى أساس العدل - أو
بالأحرى - على أساس المذهب
الاقتصادى للإسلام جاءت الأحكام
الشرعية - سواء النصية منها أو التي
استنبطت بالاجتهاد المسموح به شرعاً -
لتنظيم مجموعة الحقوق والواجبات بين
أفراد المجتمع الإسلامى.
يقول أبو الأعلى المودودى: "إن
الإسلام إنما وضع أساس شريعته على
العدل والصدق والحكمة، وليست غايته
الحقيقية من التشريع إلا تنظيم ما بين
العباد من الروابط والمعاملات على وجه
مستقيم يزيل من بينهم أسباب المنافسة
والمزاحمة، وينشئ فيهم مكانها عاطفة
التعاون والتساند ويحدد بكل عدل
وتوازن ما للواحد منهم من الفرص
الكافية لرقيه ونموه حسب كفاءته
ومقدرته فحسب - بل يكون مع ذلك
مساعداً لغيره في ترقية شخصيته وإنمائها
أولا يكون على الأقل سبباً للفساد
والقلق بمزاحمته له في سبيل رقيه
وكماله"، ولهذا الغرض السامى قد أنزل
الله تعالى في كتابه المجيد وعلى رسوله
طائفة من التعليمات لكل شعبة من
شعب الحياة (٢٧).

ولكن من الملاحظ أن هذه الأصول العامة والمبادئ الكلية تتسم بالمرونة من حيث الدلالة، وبالتالي فإن هناك فرصة كبيرة لتفاوت العقول في إدراك مضامينها كما يريد الله تعالى. ومن ثم فإن مهمة المفكر الاقتصادي الإسلامي تنحصر في الكشف عن المذهب الاقتصادي للإسلام بحسب ظنه واعتقاده، وذلك في إطار الطرق الشرعية المقررة، وليس بحسب الحقيقة كما علمه الله تعالى.

وفي هذا الصدد يؤكد د. شوقي الفنجري هذه القضية فيقول: (فدور الباحث في الاقتصاد الإسلامي هو دور الكاشف لا المنشئ، فهو ليس كأى باحث اقتصادي، حر في بحثه، وإنما هو مقيد في الكشف عن حكم الله في المسائل الاقتصادية بنصوص القرآن والسنة، وذلك إذا وجد النص، فإن لم يوجد فهو مقيد بالاجتهاد لاستظهار الحلول الإسلامية في تلك المسائل، وذلك بالطرق الشرعية المقررة من قياس والاستصحاب واستحسان واستصحاب... إلخ) (٢٨)

وعلى سبيل المثال فقد يحاول الباحث أو المفكر الإسلامي أن يعين النظر في قوله تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلنَّاسِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (سورة الذاريات آية:

١٩) محاولاً الكشف عن النظرية الاقتصادية وراء كلمة "حق معلوم للناس والمحروم"، وذلك حسب فهمه بعد قيامه بالاجتهاد والممنوح له شرعاً بعد استيفائه لشروط المجتهد، وقد يستعين هذا الباحث المسلم في قيامه بعملية الكشف هذه ببعض النصوص الأخرى، مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (سورة البقرة- الآية: ٢٩) وغير ذلك من النصوص الأخرى، وفي النهاية قد يتوصل الباحث إلى النتائج النظرية (٢٩) التالية:

- ١- أن الاستهلاك حق ثابت لكل محتاج في المجتمع الإسلامي.
- ٢- أن مصادر الثروة الطبيعية ملك للناس جميعاً، ويتحدد نصيب كل منهم على قدر كفايته.
- ٣- أنه قد يستغل الإنسان من مصادر الثروة الطبيعية أكثر من نصيبه المفترض له على قدر كفايته، وذلك نتيجة لتكليفه بممارسه الإنتاج على قدر طاقاته.
- ٤- أنه نتيجة لذلك كله يلتزم هذا الإنسان وأمثاله بإعطاء هؤلاء الذين لم يقوموا باستغلال نصيبهم من مصادر الثروة الطبيعية نتيجة لعجزهم كلياً أو جزئياً- ما يكفيهم في الظروف العادية،

فهذا قد يكون هو الحق المعلوم^(٣٠) الذي يشير إليه قوله تعالى في كتابه العزيز .

هذا، ونظراً لتفاوت عقول البشر في فهم هذه الأصول الكلية الظنية الدلالة فإنه من الممكن أن يتفاوت المفكرون الإسلاميون في صياغة المذهب الاقتصادي للإسلام، ومع ذلك فإن هذه الصياغات توصف بأنها صياغات إسلامية طالما توافر لها شروط الاجتهاد الصحيح. وفي هذا الإطار يقول الدكتور شوقي الفنجري: "إن أية محاولة لدراسة النشاط الاقتصادي، خارج القرآن والسنة، أو بغير الطرق الشرعية المقررة، لا تمت إلى الاقتصاد الإسلامي بصلة، ولا يوصف المذهب الاقتصادي أو النظم الاقتصادية المختلفة بأنها إسلامية إلا بقدر تعبيرها عن نصوص القرآن والسنة والتزامها الطرق الشرعية المقررة"^(٣١). ولعل هذه الفقرة الأخيرة تمهد الطريق لمناقشة القضية الثانية: قضية ضرورة توافر شروط معينة في الباحث الذي يحاول أن يكشف بشكل كلي أو جزئي عن المذهب الاقتصادي في الإسلام من خلال أطروحاته الفكرية.

يتضح مما سبق وكذلك من منهج البحث ذي الصبغة المذهبية - كما سنرى فيما بعد - أنه لابد من توافر مواصفات

معينة في الباحث أو المفكر الاقتصادي الإسلامي الذي يريد أن يعالج قضية أو أكثر من القضايا المذهبية في الاقتصاد الإسلامي.

فلا يكفي - كما يرى الكثير من المفكرين - أن يكون الباحث المسلم ملماً بالدراسات الاقتصادية في الفكر الوضعي، وإنما لابد وأن يضيف إلى معارفه الاقتصادية معرفة جيدة بالأحكام الشرعية التي - على الأقل - لها صلة بالجزئية التي يعالجها في أطروحاته المذهبية، ولكن ليس معنى ذلك أن المفكر الإسلامي لابد وأن تتوفر فيه شروط الفقيه المجتهد، إذ أن مهمته لا تقتضي بالضرورة است فراغ جهده لتحصيل ظن بحكم شرعي^(٣٢)، وبالتالي ضرورة توافر شروط الاجتهاد الشرعي . التي يتطلبها علماء أصول الفقه^(٣٣) في الفقيه المجتهد، وإنما مهمته تقتضي استخدام الأحكام الشرعية تلك - سواء الثابتة بالنص أو الثابتة باجتهاد الفقيه الشرعي في الكشف عن نظرية^(٣٤) أو أكثر من نظريات المذهب الاقتصادي في الإسلام، وبعبارة أخرى فإن المفكر الإسلامي إنما يستخدم فقه الأحكام في الكشف عن فقه النظريات الاقتصادية في الإسلام، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان الباحث الاقتصادي الإسلامي لديه

القدرة على فهم واستيعاب مضامين هذه الأحكام الشرعية (الفقهية)، إن عدم تمييز الفرق بين محاولة الكشف عن الحكم الشرعى من جانب الفقيه وبين الكشف عن المذهب الاقتصادى فى الإسلام من جانب المفكر قد أوجد قدراً من الالتباس فى أذهان بعض الكتاب؛ مما جعلهم يناقشون الأحكام الشرعية التى تنظم المعاملات بين الناس على أنها هى المذهب الاقتصادى فى الإسلام، مع أنها فى الواقع لا تخرج عن كونها قائمة مقام القانون المدنى^(٣٥) فى المجتمعات العلمانية البحتة.

وبعد فما هو الإطار أو البعد المنهجى الذى على أساسه يضع المفكر الاقتصادى الإسلامى أطروحاته الفكرية ذات الصفة المذهبية؟

الواقع أن الباحث كان يمكنه أن يعرض لهذا الإطار المنهجى من خلال استعراضه للمناهج العلمية التى على أساسها صيغت بعض الأعمال الفكرية المعاصرة، ولكن الباحث يريد أن يعطى هذه النقطة بعداً تاريخياً - فقد تكون هناك قواسم مشتركة بين هذه الأطروحات المنهجية قديماً وحديثاً، وبالتالي فقد يعكس الإطار المنهجى الذى سيوصى به الباحث أخيراً قدراً أكبر من الموضوعية.

ولكن المشكلة التى تعرض للباحث إزاء هذا الهدف أن الكتابات المذهبية فى الفكر الاقتصادى الإسلامى تعتبر إلى حد كبير حديثة نسبياً، رغم أن الفكر الاقتصادى القائم على أساس من الدين الصحيح قديم قدم ذلك الدين، ولكن هذه الإسهامات الفكرية لم تظهر فى شكل أبحاث مستقلة ولكن ضمن أبحاث أخرى ذات طبيعة دينية أو فلسفية أو سياسية أو ما شابه ذلك^(٣٦).

والفكر الاقتصادى الإسلامى تاريخياً لا يخرج عن هذه القاعدة السابقة، فعلى حد علم الباحث لم يعثر على تراث للفكر الاقتصادى الإسلامى بشكل استقلالى منذ عهد النبى ﷺ وإلى ما يقرب من مائتى سنة بعد ذلك.

ولكن الفكر الاقتصادى فى الإسلام ظهرت ملامحه التطبيقية من خلال السياسات الاقتصادية التى أديرت بها شئون الدولة الإسلامية خلال فترة الخلافة الراشدة، وكذلك من خلال التراث الفقهى الضخم - إبان العصر الذهبى للتأليف والتدوين خلال الأربعة قرون الأولى من الهجرة والذى لبي احتياجات الدولة الإسلامية المتزايدة الأطراف من حيث إيجاد حلول شرعية لجميع مشاكلها بصفة عامة والمشاكل الاقتصادية بصفة خاصة.

ولقد وجد- إلى جانب الكتب الفقهية العامة- كتب فقهية متخصصة في النواحي المالية والاقتصادية، مثل كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف (١١٣-١٨٢هـ) وكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام (١٥٤-٢٢٤هـ)، وكتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية للقاضي علي بن حبيب أبي الحسن الماوردي (٣٦٤-٤٥٠هـ) وغير ذلك من الكتب الفقهية المتخصصة في مجال المالية العامة للدولة الإسلامية.

هذا، ومما ينبغي أن نلفت إليه الانتباه أن هذه الكتب المتخصصة جاءت ثرية بأحكام شرعية ثابتة باجتهاد صحيح ومن المعروف أن الاجتهاد الصحيح يؤول في النهاية إلى الكتاب والسنة الصحيحة، ولذلك فإن المجتهد لا يشرع حكماً، وإنما يكشف عن الحكم الشرعي حسب ظنه واعتقاده، ولقد جاءت هذه الأحكام مزيلة بفكر اقتصادي على جانب كبير من الأهمية رغم أنه وجد بشكل عرضي في تلك الأبحاث الفقهية المتخصصة. ولذلك فإن هذه الكتب الفقهية المتخصصة في رأي بعض المفكرين لم تعد تمثل فقط المرحلة الفقهية وإنما تجاوزت ذلك إلى مرحلة أخرى تمثل بداية الفقه النظري للمذهب الاقتصادي في الإسلام.

يقول د. رفعت العوضي عن هذه الكتب الفقهية المتخصصة في المالية العامة والاقتصاد "إن هذه الكتب لم تكن تنظر إلى الفقه المالي والاقتصادي فحسب، وإنما كانت بجانب ذلك تمثل خططاً مالية واقتصادية للدولة الإسلامية^(٣٧). هذا، ولقد وقع الاختيار بالنسبة للكتب الفقهية المتخصصة في المالية العامة على كتاب الخراج للإمام (القاضي) أبي يوسف^(٣٨) الذي كان صاحباً للإمام أبي حنيفة النعمان، كما شغل منصب القضاء في عهد الخلفيتين العباسيين الرابع (موسى الهادي بن المهدي) والخامس (هارون الرشيد).

ويرجع سبب الاختيار إلى أن هذا الكتاب يعد- إلى حد كبير- بمثابة بحث اقتصادي في مجال المالية العامة والتنمية الاقتصادية قام به الإمام الفقيه أبو يوسف بناء على تكليف من الخليفة العباسي هارون الرشيد بعد أن لوحظ وجود تدهور خطير في إيرادات الدولة الإسلامية. ولسوف نختار مجرد نماذج لما جاء في هذا الكتاب من فكر اقتصادي ذي صبغة مذهبية وذلك بغرض استخلاص الإطار المنهجي لهذا الفكر، ونعتقد أن هذا القدر من الكتاب كاف بتحقيق هذا الغرض.

ومن بين المواقف المذهبية العديدة التي حفل بها كتاب الخراج نختار الموقف الذي عالج من خلاله الإمام أبو يوسف موضوع - أو سياسة - الخراج عامة، والخراج المفروض على سواد العراق خاصة. ولقد جاء - في كتاب الخراج حول هذه النقطة ما يلي:

"قال أبو يوسف رحمة الله تعالى عليه: نظرت في خراج السواد وفي الوجوه التي يجبي عليها وجمعت في ذلك أهل العلم بالخراج وغيرهم وناظرتهم فيه، فكل قد قال فيه بما لا يحل العمل به، فناظرتهم فيما كان وظف عليهم في خلافة عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - في خراج الأرض واحتمال أرضهم إذ ذاك لتلك الوظيفة، حتى قال عمر لحذيفة وعثمان بن حنيف - رضي الله تعالى عنهم أجمعين -: لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق - وكان عثمان عامله إذ ذاك على شط الفرات وحذيفة عامله على ما وراء دجلة من جوخي وما سقت، فقال عثمان: حملت الأرض أمراً هي له مطيقة، ولو شئت لأضعفت. وقال حذيفة: وضعت عليها أمراً هي له محتملة وما فيها كثير فضل. وإن أراضيهم كانت تحتمل ذلك الخراج الذي وظف عليها إذ كان صاحباً رسول الله ﷺ

أخبر بذلك، ولم يأتنا عن أحد من الناس فيه اختلاف. فذكروا أن العامر كان من الأراضين في ذلك الزمان كثيراً وأن المعطل منها كان يسيراً ووصفوا كثرة العامر الذي لا يعمل وقلة العامر الذي يعمل، وقالوا: لو أخذنا بمثل ذلك الخراج الذي كان حتى يلزم للعامر المعطل مثل ما يلزم للعامر المعتمل ثم نقوم بعمارة ما هو الساعة عامر ولا نحرثه لضعفنا عن أداء خراج ما لم نعمله وقلة ذات أيدينا....".

ثم يدلي أبو يوسف برأيه فيقول:

"فرايت أن وظيفة من الطعام - كيلاً سمي أو دراهم مسماه توضع عليهم مختلفاً - فيه دخل على السلطان وعلى بيت المال وفيه مثل ذلك على أهل الخراج بعضهم من بعض.

"أما وظيفة الطعام، فإن كان رخصاً (وفي رواية رخيصاً) فاحشاً لم يكتف السلطان بالذي وظف عليهم ولم يطب نفساً بالخط عنهم، ولم يقو بذلك الجنود ولم تشحن به الثغور، وإما غلاء فاحشاً لا يطيب السلطان نفساً بترك ما يستفضل أهل الخراج من ذلك، والرخص والغلاء بيد الله تعالى لا يقومان على أمر واحد" (الخراج ص ٥١، ٥٢).

ثم يستشهد أبو يوسف رحمه الله تعالى بأحاديث كثيرة حول أن السعر بيد الله تعالى، ومن بين هذه الأحاديث الكثيرة التي استشهد بها:

قال أبو يوسف: وحدثني ثابت أبو حمزة اليماني عن سالم بن أبي الجعد، قال سمعته يقول: قال الناس لرسول الله ﷺ: إن السعر قد غلا فسر لنا سعراً. قال: "إن السعر غلاؤه ورخصه بيد الله، وإنني أريد أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة يطلبني بها" (الخراج/ ٥٣).

ثم يدلي الإمام أبو يوسف باقتراحه الجديد كما يلي:

"... ولم أجد شيئاً أوفر على بيت المال ولا أعفى لأهل الخراج من التظالم فيما بينهم وحمل بعضهم على بعض، ولا أعفى لهم من عذاب ولاتهم وعماء لهم من مقاسمة عادلة خفيفة فيها للسلطان رضا ولأهل الخراج من التظالم فيما بينهم وحمل بعضهم على بعض راحة وفضل..." (الخراج ص ٥٣/٥٤) والذي يمكن أن نستخلصه حتى الآن ما يلي:

١- أن الحكم الفقهي من حيث وجوب العشر أو الخراج لم يتغير إذ لا تزال الوظيفة الواجبة هي وظيفة الخراج.

٢- أن الإمام أبا يوسف قد رأى تغير طريقة الجباية، حيث اقترح خراج المقاسمة بدلاً من خراج الوظيفة.

٣- أنه قد بين بعد أن استمع إلى رأى أصحاب الخراج أن فرض خراج وظيفة على كل عامر وغامر كما فعل عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه لم يعد عادلاً؛ حيث إن الغامر أكثر من العامر.

٤- أنه اقترح أن تكون نسبة المقاسمة نسبة خفيفة عادلة للطرفين.

ومعنى ذلك كله أنه لم يفت بحكم فقهي جديد، بل اتبع سياسة إصلاحية قوامها العدل الذي هو روح المذهب الاقتصادي في الإسلام، والقاعدة الأساسية التي تقوم عليها شريعة الإسلام، كما سبق أن أشرنا.

ولذلك حينما احتج عليه البعض بعدم اتباع سياسة عمر بن الخطاب رد بما معناه أن جوهر سياسة عمر يتمثل في تحميل الأرض بما تطيق، وفي هذا الصدد ورد ما يلي:

"قيل لأبي يوسف: لم رأيت أن يقاسم أهل الخراج ما أخرجت الأرض من صنوف الغلات، وما أثمر النخل والشجر والكرم على ما قد وضعت من المقاسمات ولم ترددهم إلى ما كان عمر ابن الخطاب رضى الله عنه وضعه على

أرضهم ونخلهم وشجرهم، وقد كانوا بذلك راضين وله محتملين، فقال أبو يوسف: إن عمر رضى الله عنه رأى الأرض فى ذلك الوقت محتملة لما وضع عليها، ولم يقل حين وضع عليها ما وضع من الخراج أن هذا الخراج لازم لأهل الخراج وحتم عليهم، ولا يجوز لى ولا لمن بعدى من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه، بل كان فيما قال لخديفة وعثمان حين أتياه بخبر ما كان استعملهما عليه من أرض العراق؛ "لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق" دليل على أنهما لو أخبراه أنها لا تطيق ذلك الذى حملته من أهلها لنقص مما كان جعله عليهم من الخراج وأنه لو كان ما فرضه وجعله على الأرض حتى لا يجوز النقص منه ولا الزيادة فيه ما سألهما عنه من احتمال أهل الأرض أو عجزهم (الخراج ص ٩١).

ثم يذهب الإمام أبو يوسف مدافعاً عن سياسته، بينما أن العبرة بالحفاظ على مبدأ العدل وليس الاستمساك بوسيلة معينة طالما أن الوسيلة المختارة طريقاً إلى العدل وسيلة مشروعة.

يقول الإمام أبو يوسف: "ومما يدل على أن للإمام أن ينقص ويزيد فيما يوظفه من الخراج على أهل الأرض على قدر ما يحتملون.. أن عمر رضى الله

تعالى عنه جعل على أهل السواد على كل جريب عامر أو غامر قفيزاً ودرهماً وعلى الجريب من النخل ثمانية دراهم، وقد قالوا أنه ألغى النخل عوناً لأهل الأرض... ووجه يعلى بن أمية إلى أرض نجران فكتب إليه يأمره أن يقاسم أهل الأرض على الثلث والثلثين مما أخرج الله منها من غلة، وأن يقاسم ثمر النخل ما كان منه يسقى سيحاً للمسلمين الثلثان ولهم الثلث، وما كان يسقى بغرب (وفى رواية بقرب) فلهم الثلثان وللمسلمين الثلث. وفى هذين الفعلين من عمر فى الأرض السواد وفى أرض نجران ما يدل على أن للإمام أن يختار فيجعل على كل أرض من الخراج ما يحتمل ويطبق أهلها." (الخراج ص ٩٢).

ثم يروى الإمام أبو يوسف أثراً عن عمر بن عبد العزيز تدعيماً لما ذهب إليه من أن القاعدة التى تحكم الخراج هى قاعدة العدل فيقول: "كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن أن انظر الأرض ولا تحمل خراباً على عامر ولا عامراً على خراب، وانظر الخراب فإن أطاق شيئاً فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر..." (الخراج ص ٩٣).

وهكذا يتضح لنا من هذا النموذج أن المظهر الفكرى غالب على المظهر الفقهي، فنحن أمام أطروحة فكرية تناقش مسأله هي من صميم المذهب الاقتصادى للمجتمع الإسلامى، وهى مسألة الأسس النظرية التى تقوم عليها المالية العامة للدولة، ومن المعروف أن مالية الدولة من القضايا التى تختلف حولها الأيديولوجيات الاقتصادية، وذلك حسب مفهوم العدل فى هذه الأيديولوجيات.

ومن الواضح أن الإطار المنهجى الذى استعان به الإمام أبو يوسف فى توضيح وجهة نظره اعتمدت على:-
أ- فهم دقيق وعميق للكتاب والسنة.

ب- معرفة فقهية واسعة.

ج- أنه استخدم أكثر من نص شرعى وفقهى لتوضيح نظريته التى أوصى بها أمير المؤمنين هارون الرشيد.
أما فيما يتعلق بالأطروحات الفكرية المعاصرة ذات الصلة المذهبية التى يمكن أن تساعدنا فى استبيان البعد المنهجى للفكر الاقتصادى فى الإسلام فقد وقع الاختيار على كتاب "اقتصادنا" للأستاذ محمد باقر الصدر، وذلك لأنه من الكتابات الفكرية والجادة التى لاقت القبول من الكثيرين من المفكرين

المعاصرين حتى ليكاد يكون- قاسماً مشتركاً- من حيث المرجعية فى كثير من الأبحاث الاقتصادية فى الإسلام. هذا، والخطوط العريضة للإطار المنهجى الذى استخدمه باقر الصدر فى دراسته للكشف عن المذهب الاقتصادى فى الإسلام يمكن تلخيصها فيما يلى:
أ- أنه ينطلق من مقولة أن القانون المدنى أو الأحكام الشرعية إنما تمثل بناءً فوقياً بالنسبة للمذهب الاقتصادى بصفة عامة، وأنه طالما أن ملامح هذا المذهب غير واضحة ولا محددة، فإنه من الممكن من خلال دراسة هذه القوانين المدنية اكتشاف هذا المذهب وتحديد ملامحه (اقتصادنا ٣٤٦-٣٤٨). فهو يقول:

"وبهذا يتعين على عملية الاكتشاف أن نسلک طريقاً معاكساً للطريق الذى سلكته عملية التكوين، فتبدأ من البناء العلوى إلى القاعدة، وتنطلق من جميع الآثار وتنسيقها إلى الظفر بصورة محددة للمذهب (الاقتصادى). (اقتصادنا ص ٣٤٨)".

"وهذا تماماً هو موقفنا فى عملية الاكتشاف التى نمارسها من الاقتصاد الإسلامى، أو من جزء كبير منه بتعبير أصبح؛ لأن بعض جوانب المذهب الاقتصادى فى الإسلام وإن كان

بالإمكان استنباطها مباشرة من النصوص، ولكن هناك من النظريات والأفكار الأساسية التي يتكون منها المذهب الاقتصادي ليس من الميسور الحصول عليها من النصوص مباشرة، وإنما يتعين الحصول عليها بطريق غير مباشر، أى على أساس اللبنة الفوقية فى الصرح الإسلامى وعلى هدى الأحكام التى نظم بها الإسلام العقود والحقوق" (اقتصادنا ص ٣٤٨).

ب- أن كل مفردة من مفردات مجموعة الأحكام المستخدمة فى الكشف عن المذهب الاقتصادي فى الإسلام لابد وأن تكون صحيحة شرعاً، إما لكونها ثابتة بالنص أو نتيجة لاجتهاد صحيح. (ص ٣٥٨ - ٣٧١ من اقتصادنا).

ج- أن مجموعة الأحكام الشرعية المستخدمة لابد وأن تكون منسجمة مع بعضها البعض فى مدلولاتها النظرية. فهو يقول: "فنحن نؤمن بأن واقع التشريع الإسلامى فى المجالات الاقتصادية ليس مرتجلاً ولا وليد نظريات متفاصلة، ومنعزلة بعضها عن بعض، بل إن التشريع الإسلامى فى تلك المجالات موحد ورصيد مشترك من المفاهيم وينبع من نظريات الإسلام وعمومياته فى شئون الحياة الاقتصادية" (اقتصادنا ص ٣٧٤).

د- أنه باستثناء الأحكام النصية القطعية الدلالة فإن الأحكام الشرعية الأخرى الداخلة فى مجموعة الأحكام المستخدمة فى الكشف عن المذهب الاقتصادي للإسلام تمثل نتاجاً لعمليات اجتهادية صحيحة قام بها أكثر من مجتهد، فالأستاذ باقر الصدر يعتقد - والباحث يتفق معه - أنه لا يمكن لأى مجتهد مهما توافرت فيه شروط الاجتهاد أن ينتج مجموعة أحكام متسقة منسجمة مع بعضها وتساعد فى الكشف عن المذهب الاقتصادي فى الإسلام، فهو يتساءل قائلاً:

"هل من الضرورة أن يعكس لنا اجتهاد كل واحد من المجتهدين - بما يضم من أحكام - مذهباً اقتصادياً كاملاً، وأساساً موحدة منسجمة مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها؟... ونجيب على هذا السؤال بالنفى، لأن الاجتهاد الذى يقوم على أساسه استنتاج تلك الأحكام معرض للخطأ، وما دام الأمر كذلك فمن الجائز أن يضم اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعياً غريباً على واقع الإسلام، قد أخطأ المجتهد فى استنتاجه، أو فقد عنصراً شريعياً إسلامياً لم يوفق المجتهد للظفر به فى النصوص التى مارسها، وقد تصبح مجموعة الأحكام التى أدى إليها اجتهاده متناقضة فى

أسسها لسبب هذا أو ذاك، ويتعذر عندئذ الوصول إلى رصيد نظري كامل... وتفسير مذهب شامل يضعها جميعاً في إطار واحد" (اقتصادنا ص ٣٧٤).

ومعنى ذلك أن احتمالات الخطأ والمخالفات لواقع الشريعة واردة في جميع أعمال المجتهدين، ولكن في نفس الوقت فإن احتمالات الصواب واردة أيضاً في أعمالهم، ومعنى ذلك أنه إذا أخطأ أحدهم في استنباط الحكم الشرعي لمسألة ما فإن مجتهد آخر أو أكثر سوف يصيب الحق فيها، إذ لا يمكن تصور الخطأ من جميع المجتهدين في مسألة ما، فقد قال ﷺ: "لا تجتمع أمتي على خطأ"، وقوله ﷺ: "إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد على ضلالة" (محمد أنيس عبادة- مرجع سابق ص ٨٠).

يقول باقر الصدر عن هذه المجموعة من الأحكام بأنها "مجموعة ملفقة من اجتهادات عديدة يتوفر فيها الانسجام.. وأقل ما يقال في تلك المجموعة أنها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصديق في تصوير واقع التشريع الإسلامي، وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي. وهي بعد ذلك

تحمّل مبرراتها الشرعية، لأنها تعبر عن اجتهادات إسلامية مشروعة" (اقتصادنا ص ٣٧٧).

هذا، وعلى أساس من هذه الخطوط العريضة قام باقر الصدر بمحاولته في الكشف عن بعض نظريات المذهب الاقتصادي في الإسلام مثل نظرية التوزيع فيما قبل الإنتاج، حيث استعان ببعض نصوص من السنة الصحيحة، ثم خلط من الأحكام الفقهية بعضها من فقه الشيعة، وبعضها من فقه الأحناف وبعضها من فقه الحنابلة، ثم بعد إمكان النظر فيها صاغ الأساس النظري لنظرية توزيع ما قبل الإنتاج في الإسلام مقارنة بالنظرية الماركسية والرأسمالية (اقتصادنا ص ٤٧١-٤٩٨).

خاتمة:

وهكذا ففي نهاية هذا البحث يمكن أن نستنتج ما يلي:

١- أنه عند مقارنة الإطار المنهجي كما ظهر من النموذج الذي اخترناه من كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف بالإطار المنهجي كما عرضه الأستاذ باقر الصدر في كتابه "اقتصادنا" فقد يمكننا الإشارة إلى بعض القواسم المشتركة بين الفكرين، فمن ناحية يمكن القول أن كلا الفكرين قد تجاوز مرحلة الغرض الفقهي



إلى مرحلة الأساس المذهبي التي تمثل الأحكام الشرعية مجرد إشعاعات له.

ومن ناحية أخرى، فقد استعان كل منهما في الوصول إلى هدفه باستخدام العديد من الاتجاهات أو الأحكام الشرعية المتناسقة والمنسجمة مع بعضها، أما بالنسبة لبأقر الصدر فالأمر في هذا الشأن في منتهى الوضوح، وأما بالنسبة للإمام أبي يوسف، فقد استخدم بعض الأحاديث الصحيحة، وكذلك اجتهادات أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بالنسبة لسياسة الخراج حيث وظف مرة خراج المقاسمة (على أرض نجران) ومرة خراج الوظيفة على أرض السواد، ولكن المبدأ المطبق كان واحداً في كلتا الطريقتين، وهو ألا يحمل الأرض فوق طاقتها، بهدف توفير العدل، بمعنى حق أصحاب الخراج في الحصول على نصيب عادل فيه رضى لهم دون

إجحاف بحق بيت المال في نفس الوقت. إضافة إلى ذلك، فقد استأنس باجتهادات وتوجيهات أمير المؤمنين عمر ابن عبد العزيز في هذا الشأن أيضاً.

٢- أن هناك حاجة ماسة بالنسبة للمفكر الاقتصادي المذهبي إلى أن يكون ملماً وقادراً على فهم ذلك التراث الفقهي على الأقل فيما يتعلق بأطروحاته الفكرية، وأما إلمامه بالدراسات الاقتصادية فهو أمر مفترض فيه، فالإمام يمثل هذه الدراسات الفكرية الوضعية عملية تثرى الفكر الاقتصادي الإسلامي، ولعل هذا يكون من باب الدعوة إلى الإسلام من حيث أن هذه الدراسات الإسلامية المقارنة إنما توضح مدى تفوق الإسلام في كل شأن من شئونه مقارنة بغيره ليس في عيون المسلمين- فتلك مسألة مفروغ منها- وإنما في عيون الآخرين.



الهوامش

- ١- يقول د. محمد عبد المنعم حميس تعليقاً على هذا الحال وتحفيزاً للعلماء على العودة إلى المنهج الإسلامى... وهذا (الوضع) يفرض بالضرورة على علمائنا أن يقتربوا من منهج الإسلام خصوصاً بعد أن ابتعد أغلبهم عنه لفترات كانوا فيها مشغولين بدراساتهم وتعايشتهم فى أوساط غير مسلمة أبعدتهم عن منهج الإسلام فى كل ما يمارسونه من أعمال فى إطار المناهج العصرية التى تأثروا بها.. وهى لا تتفق مع منهج الإسلام علماً وتطبيقاً "راجع د. محمد عبد المنعم حميس، مبادئ الفكر الإدارى فى الإسلام، مؤتمر ندوة الإدارة فى الإسلام، مركز صالح عبد الله كامل - جامعة الأزهر ١٩٩٠ ص ١٠.
- ٢- جاء فى المصباح المنير "أن الفكر - بكسر الفاء- هو تردد القلب بالنظر والتقدير بطلب المعانى، والفكر يعنى أيضاً ترتيب أمور فى الذهن يتوصل بها إلى المطلوب.
- ٣- محمد عبد المنعم حميس، مرجع سابق، اقتباساً من الفكر الإدارى الإسلامى المقارن، د. محمد عبد الهادى ص ٥٧.
- ٤- نسبة إلى العقيدة.
- ٥- دكتور عبد الرحمن يسرى، دراسات فى علم الاقتصاد الإسلامى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٧.
- ٦- يشير إلى المدارس: الكلاسيكية، النيوكلاسيكية، التاريخية، الكينزية والحديثة.
- ٧- د. عبد الرحمن يسرى، مرجع سابق، ص ١٧.
- ٨- ولك كإشارات كينز أنه فى حالة الكساد فإن سعر الفائدة يميل -أو ينبغى أن يميل- إلى الانخفاض.
- ٩- دكتور عبد الرحمن يسرى، مرجع سابق، ص ١٥.
- ١٠- ما يقصده الباحث بالمجتمع العلمانى ذلك المجتمع الذى يعتمد فى جميع نظمته على مبدأ فصل الدين عن واقع الحياة حتى وإن كان أفراد مسلمين.
- ١١- الأستاذ يوسف كمال، الإصلاح الاقتصادى، رؤية إسلامية، دار الهداية، طبعة ١٩٩٢، ص ٩-١٠.

- ١٢- رواه أحمد والبيهقي، النظام، الإمام الحافظ المفسر المؤرخ عماد الدين أبا الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ج٢، دار الغد العربي، ١٩٩١ القاهرة، ص ٥٠.
- ١٣- انظر تفاصيل هذه المناقشات الفكرية في، د. محمد أحمد صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات، بحث منشور في مجلة الاقتصاد الإسلامي، بحوث مختارة من أبحاث المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز آل سعود، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامية، ج١ ١٩٨٠، ص ٢٥-٥٠.
- ١٤- المرجع السابق، ص ٤٠ نقلا عن Arther Smithies, Economics and Public Policy, Brooking Lectures. 1954, p. 2.
- ١٥- المرجع السابق، الصفحة .
- ١٦- حسين عمر، الرفاهة الاقتصادية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠٨.
- ١٧- المرجع السابق، ص ١٠٩.
- ١٨- المرجع السابق ص ١١٠-١١١.
- ١٩- د. محمد أحمد صقر، مرجع سابق، ص ٤١.
- ٢٠- الأيديولوجية والمذهبية من التعبيرات المترادفة.
- ٢١- يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ سورة النحل/ الآية ٩٢، ويقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ سورة الأنعام/ الآية ١٥٢، ويقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾، سورة المائدة/ الآية ٨، وغير ذلك من الآيات.
- ٢٢- أريك روك، تاريخ الفكر الاقتصادي، ترجمة د. راشد البراوي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ص ٩٤-١١٢.
- ٢٣- يعتبر سير وليم بتي في رأي الكثيرين هو مؤسس علم الاقتصاد السياسي الذي مهد الطريق للفكر الكلاسيكي فيما بعد.
- ٢٤- مثل تفسير الجلالين، توزيع دار الحديث، القاهرة ص ٧٢٣، وتفسير القرآن العظيم للإمام الجليل الحافظ عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، مكتبة التراث.
- ٢٥- تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق ص ٣١٤، الجزء الرابع.
- ٢٦- الأستاذ محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار الكتاب اللبناني - المصري بيروت، القاهرة ط ٢ ١٩٧٧، ص ٣٤١.

- ٢٧- فتحى عثمان، الفكر الإسلامى والتطور، دار القلم، بدون تاريخ، ص ٢١٣ نقلاً عن أبى الأعلى المودودى، الربا.
- ٢٨- شوقى الفنجرى، المذهب الاقتصادى فى الإسلام، بحوث مختارة من المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى، جامعة الملك عبد العزيز المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى ط١، ١٩٨٠ ص ٧٩.
- ٢٩- تستخدم تعبير "نظرية" للتعبير عن الفهم البشرى لنص شرعى ظنى الدلالة.
- ٣٠- شعبان فهمي عبد العزيز، رأس المال فى المذهب الاقتصادى للإسلام- دراسة مقارنة اتحاد البسوك الإسلامية.
- ٣١- راجع د. شوقى الفنجرى، مرجع سابق، ص ٨٠، وكذلك د. رفعت العوضى تاريخ الاقتصاد الإسلامى، دراسة الإطار الإجمالى، ١٩٩٠، ص ٧.
- ٣٢- د. محمد أنيس عبادة، واخر، مدخل التشريع الإسلامى، الجزء الأول دار الطباعة المحمدية، ص ١٨٣، ١٩٦٦.
- ٣٣- راجع تفاصيل هذه الشروط على سبيل المثال فى: د. محمد زكى عبد البر، تقنين اصول الفقه، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص ٢٤٧-٢٤٨.
- د. محمد أنيس عبادة وآخر، مرجع سابق ص ٨٣-٨٤.
- ٣٤- باقر الصدر، اقتصادنا، مرجع سابق ص ٣٤٦-٣٤٩.
- ٣٥- باقر الصدر، اقتصادنا، مرجع سابق ص ٣٤٢، وكذلك مدخل التشريع الإسلامى، مرجع سابق ص ١١.
- ٣٦- د. أحمد العسال، د. فتحى عبد الكريم، النظام الاقتصادى فى الإسلام، مكتبة وهبه، د، ١٩٨٠، كذلك د. محمد حلمى مراد، أصول الاقتصاد ج١، مطبعة نهضة مصر، ١٩٦١، ص ٥٩-٦٠.
- ٣٧- رفعت العوضى، مرجع سابق ص ٣٨.
- ٣٨- القاضى أبو يوسف: هو يعقوب بن حبيب بن سعد ولد فى ١١٣هـ وتوفى ١٨٢هـ وكنى باسم ابنه يوسف الذى تولى القضاء بعد أبيه، راجع البداية والنهاية للمؤرخ والمفسر ابن كثير، طباعة دار الغد العربى، القاهرة، ج٥ ص ٦٩٢.



المراجع

أ- في القرآن الكريم وتفسيره والحديث:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (الإمام)، تفسير القرآن العظيم، مكتبة التراث، القاهرة.
- ٣- جلال الدين المحلى، جلال الدين السيوطى (تفسير الجلالين)، توزيع دار الحديث، القاهرة.
- ٤- مسلم بن حجاج (الإمام)، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

ب- كتب في التراث:

- ١- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الغد العربى، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٢- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (الإمام) الخراج، المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة، الطبعة الرابعة ١٣٩٢هـ.

ج- مراجع أخرى :

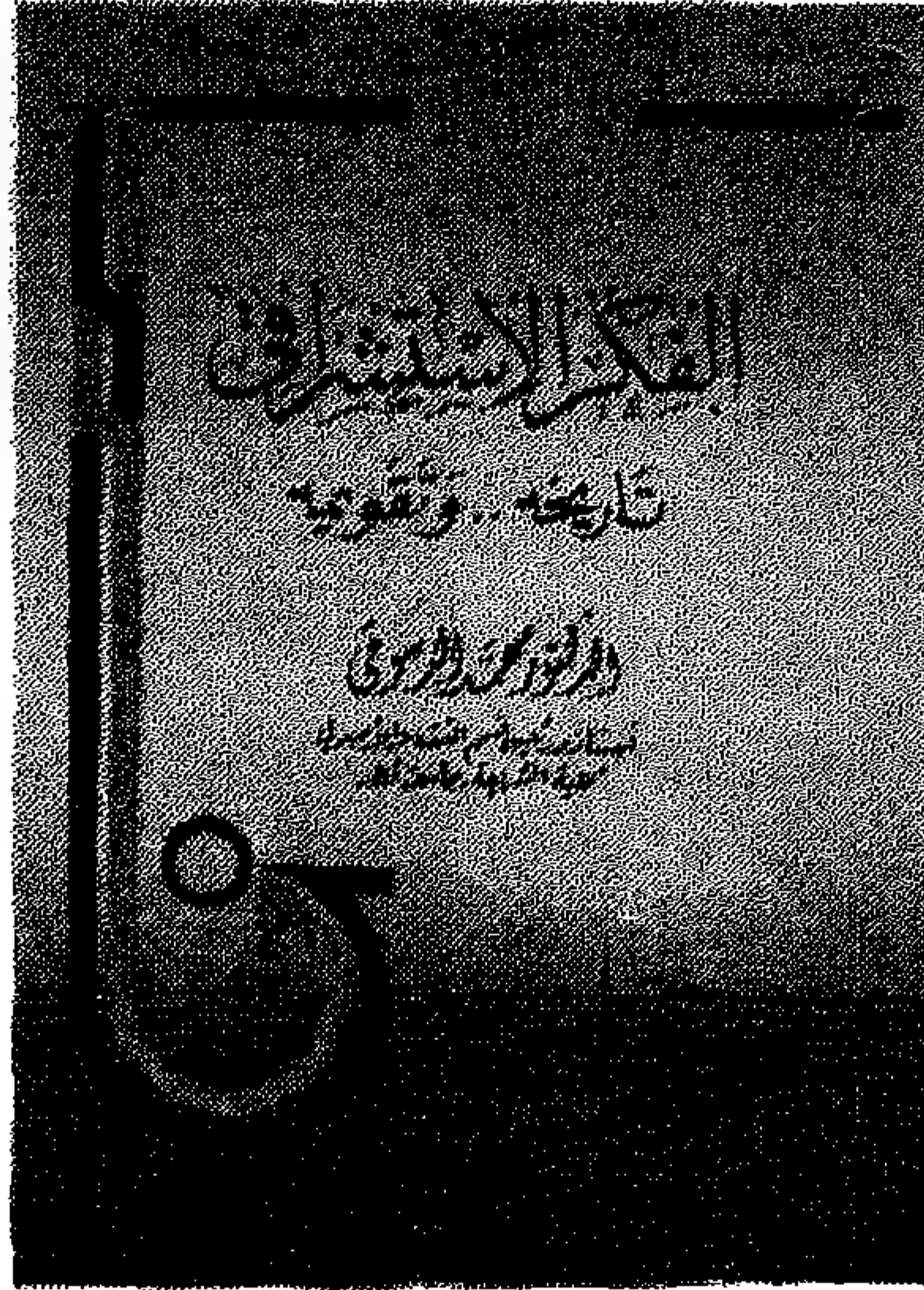
- ١- أحمد عبد الرحمن يسرى "دكتور"، دراسات في علم الاقتصاد الإسلامى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٨٨.
- ٢- الفنجرى، محمد شوقى "دكتور"، المذهب الاقتصادى فى الإسلام، بحوث مختارة من أبحاث المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى، جامعة الملك عبد العزيز المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى، ١٩٨٠.
- ٣- العسال، أحمد "دكتور"، عبد الكريم، فتحى "دكتور"، النظام الاقتصادى فى الإسلام، مكتبة وهبة، ١٩٨٠.
- ٤- العوضى، رفعت السيد "دكتور" تاريخ الاقتصاد الإسلامى، دراسة فى الإطار الإجمالى، ١٩٩٠.
- ٥- باقر الصدر، محمد، اقتصادنا، دار الكتاب اللبنانى / دار الكتاب المصرى بيروت، القاهرة، طبعة ١٩٧٧، ٢.
- ٦- خميس، محمد عبد المنعم، "دكتور"، مبادئ الفكر الإدارى فى الإسلام، ندوة الإدارة فى الإسلام، جامعة الأزهر / مركز صالح عبد الله كامل، ١٩٩٠.

- ٧- بول، اريك، تاريخ الفكر الاقتصادى، ترجمة دكتور راشد البراوى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر.
- ٨- صقر، محمد أحمد "دكتور"، الاقتصاد الإسلامى، مفاهيم ومرتكزات، بحوث مختارة من أبحاث المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى، جامعة الملك عبد العزيز / المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى، ١٩٨٠.
- ٩- عبادة، محمد أنيس، الشيخ، مدخل التشريع الإسلامى، دارالطبعة المحمدية، ١٩٧٠.
- ١٠- عبد البر، محمد زكى "دكتور"، تقنين أصول الفقه، مكتبة التراث، القاهرة ١٩٨٩.
- ١١- عبد العزيز، شعبان فهمى، رأس المال فى المذهب الاقتصادى للإسلام، دراسة مقارنة، اتحاد البنوك الإسلامية.
- ١٢- عثمان، فتحى، الفكر الإسلامى والتطور، دار القلم، القاهرة.
- ١٣- عمر، حسين "دكتور" الرفاهة الاقتصادية، مكتبة القاهرة الحديثة.
- ١٤- كمال، يوسف محمد، الإصلاح الاقتصادى، رؤية إسلامية، دار الهداية، ١٩٩٢.
- ١٥- مراد، محمد حلمى "دكتور"، أصول علم الاقتصاد، مطبعة نهضة مصر ١٩٦١.



الفكر الاستشراقى تاريخه وتقويمه

د. محمد الدسوقي



الإسلام كان ولا زال هدفاً للمغرضين الذين يريدون النيل منه، وإطفاء نور الله.

والدراسة التى بين أيدينا تكشف لنا عن العداء الشديد الذى يكنه المستشرقون للإسلام، وتكشف عن تعصبهم وتحاملهم المقوت.

تتبع الدراسة تاريخ الاستشراق من بداياته إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وتضع بين أيدينا صورة الإسلام كما يراها المستشرقون، وتبين لنا رؤيتهم لقضايا الإسلام: الألوهية والرسول والقرآن والسنة النبوية والفقه الإسلامى، وتقوم بتقويم هذه الرؤية، وتفنيد مزاعم المستشرقين بالقرائن العلمية، والمنطق البعيد عن التعصب والتعميم.

منهج محمد عبده فى دراسة العقيدة

د. منى أحمد أبو زيد(*)



معرفة أحد الجوانب المضيئة فى حياتنا الفكرية السابقة، ومحاولة تمثيلها، والشق الثانى: الاستفادة من منهجه فى تطوير حياتنا الفكرية الحالية.

وهو ما يشير إليه أستاذنا الدكتور عاطف العراقى قائلاً: "من يطلع على العديد من الكتب والرسائل والمقالات التى تركها لنا الإمام محمد عبده، يدرك تمام الإدراك أننا فى عالمنا العربى فى أمس الحاجة - وحتى فى أيامنا الحالية - إلى الاستفادة من آرائه، ومن الفتاوى التى أصدرها، ومن تمسكه بتأويل النص الدينى حتى يتفق وروح العصر، أى متطلبات الأيام التى نعيشها"^(١).

ولهذه الأهمية، كان اختيارنا لهذا الجانب عنده، جانب علوم العقيدة،

تعد محاولة محمد عبده لوضع منهج جديد لدراسة العقيدة، إحدى محاولاته التجديدية لتدعيم مشروعه الحضارى، هذا المشروع القائم على الإصلاح والتجديد فى كافة مجالات الحياة، سواء أكانت مجالات فكرية أو عملية.

وكان الإصلاح الدينى القائم على إصلاح منهج دراسة العقيدة من أهم مشاغله، وتركز هذا الإصلاح فى تجديد ما أسماه علم التوحيد، هذا العلم الذى عرف فى تاريخ الفكر الإسلامى باسم علم الكلام، أو علم العقائد، وقد أطلق عليه محمد عبده عدة مسميات.

واعتقد أن معرفتنا لهذا الجانب من الجوانب الإصلاحية عند الإمام محمد عبده له فائدة من شقين، الشق الأول:

(*) أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية - جامعة حلوان.

لدراستها، ومعرفة موقفه منها، وكيفية تجديدها.

أولاً : تعريفه لعلم العقيدة :

يحدد محمد عبده ثلاثة تعريفات لعلم العقيدة، فيرى أنه يسمى "علم التوحيد" وهو من العلوم الإسلامية، وتسمى بهذا الاسم لأن موضوعاته لها علاقة بالدين الإسلامي كالفقه وأصوله، فهو علم يبحث عن وجود الله تعالى، وما يجب أن تثبت له من صفات، وما يجب أن ينفي عنه وعن الرسل؛ فهو "علم إسلامي يُبحث فيه عن وجوده تعالى وصفاته الكمالية"^(٢). ويرى أن هذا العلم هو أساس المعرفة الدينية؛ لأن: "أساس الدين معرفة الله.. وهو التوحيد، ولأن الواجب لا يتعدد كما عُرف في الإلهيات والكلام"^(٣).

وقد يسمى هذا العلم أيضاً: "علم الكلام"، لعدة اعتبارات، منها: أن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علمائه كانت كلام الله المتلو، هل هو حادث أم قديم؟، أو لأنه علم قد بنى على الدليل العقلي الذي يعتمد عليه كل متكلم، ولا يرجع إلى النصوص الدينية إلا بعدما يقرر أصول قواعده بالعقل أولاً، فهو "أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة العقلية القطعية"^(٤)، أو لأنه علم

يعتمد على طرق استدلال أشبه بالمنطق^(٥).

كما يفسر محمد عبده سبب تسمية هذا العلم بعلم العقائد؛ لأنه يقوم على بيان ما جاء به الأنبياء، وهذا العلم إن كان قد وُجد له شبيه في الديانات السابقة، إلا أن هناك فرق بينه وبين أي علم عقائدي آخر، هذا الفرق أساسه اعتماد هذا العلم الإسلامي على العقل أكثر من نظائره في الأديان الأخرى، وذلك بناء على دعوة القرآن إلى النظر والتفكير، فلأول مرة يتأخى العقل والدين في كتاب مقدس.

فكان مقصود علم العقيدة ووظيفته الأساسية -منذ نشأته- هو تأكيد العقائد الدينية باستخدام الحجج العقلية، وهذا ما هدف إليه الشيخ الإمام محمد عبده، وسعى إلى تطبيقه في عصره، مع الملاءمة بين مجال الفكر والعقيدة، ومجال العمل.

إلا أن محمد عبده يعيب على هذا العلم الحالة التي وصل إليها من تأخر وسوء، سواء في عصره، أو قبل عصره؛ لذا وجه عنايته إلى إصلاح هذا العلم عن طريق بحثه بمنهج جديد يهدف إلى إزالة ما لحق به من أوجه نقص وفساد.

وقد وضع محمد عبده لتحقيق هذا الهدف عدة مؤلفات، من أهمها: "رسالة التوحيد"، و"رسالة الواردات"، و"ح

شية على شرح الدوانى للعقائد العضدية"، إلى جانب عدة مقالات، منها: "الإسلام والمدنية والنصرانية"، ومقالة: "فى الرد على هانوتو"، وردوده على "فرح أنطون"، بالإضافة إلى ما سجله من آراء خلال تفسيراته لبعض الآيات القرآنية، وحاول من خلال هذه المؤلفات والمقالات رصد نقاط الضعف التى أدت إلى تخلف هذا العلم، ثم وضع تصوراً لمنهج جديد يحقق الفائدة المرجوة من هذا العلم عن طريق خطوات معينة.

ويشير أستاذنا الدكتور عاطف العراقى إلى أبعاد هذا المنهج الإصلاحى بقوله: "إن محمد عبده كان صاحب نظرة تجديدية.. إن النظرة التجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلاً، ولا تقوم أيضاً على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره، بل إن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث وبحيث يكون متفقاً مع العصر الذى نعيش فيه، فالتجديد إذن هو إعادة بناء، ولا يعد التجديد تمسكاً بالبناء القديم كما هو وبصورته التقليدية، كما لا يحمل فى طياته هدماً أو رفضاً مطلقاً للتراث^(٦).

ولذا سيكون عرضنا لهذا المنهج من

جانبيين:

جانب نقدى : وفيه نعرض لأوجه النقد التى وجهها محمد عبده إلى هذا العلم، وذلك عن طريق رصد لنواحي النقص والقصور عند السابقين والمعاصرين.

وجانب إيجابى: نحدد فيه خطواته العملية لتقديم منهج جديد لدراسة قضايا علم الكلام دراسة جديدة يتجنب فيها أسباب النقص، ويلائم فيها بين تصوره لهذا العلم وما يحتاج إليه هذا العصر من هذا العلم الإسلامى.

ثانياً: نقده للمنهج القديم لعلم العقيدة:

يحدد محمد عبده هدف علم العقيدة، أو علم التوحيد بأنه يخدم العقائد الدينية بأن يثبت معرفة الله بصفاته الواجب ثبوتها له، وتنزيهه عما يستحيل اتصافه به، والتصديق برسله على وجه اليقين، وقد استخدم هذا العلم لخدمة فئتين: فئة المسلمين، وذلك عن طريق تقريب المفاهيم الدينية إليهم وتدعيمها بالعقل؛ وفئة المخالفين من الأديان الأخرى أو الملحدين عن طريق جدالهم حول أحقية هذا العلم، فيرى أن "علم الكلام المقصود منه" إنما هو تحصيل اليقين بمسائله... ودفع شبه الملحدين الذين ينكرون ثبوت شئ منها^(٧).



وإذا كان محمد عبده لم يأت بجديد يخالف فيه ما كان معروفاً عند السابقين من تعريف هذا العلم أو تحديد وظائفه، إلا أن الجديد الذي أتى به في هذا المجال هو استخدامه أسلوب التقييم التاريخي لتحليل أسباب الخلاف الذي نشأ بين المتكلمين وغيرهم، وأدى إلى جمود هذا العلم، وعدم تحقيق الفائدة المرجوة منه.

١- تفسيره لأسباب ظهور الفرق والخلافات:

يذهب الشيخ الإمام محمد عبده إلى أن الخلاف الذي ظهر بين الفرق العقائدية بعضها البعض، قد أدى إلى تفتيت الوحدة الفكرية للأمة الإسلامية، وانقسامها إلى فرق عديدة، حاولت كل فرقة الدفاع عن آرائها باستخدام علم الكلام، فأدى هذا إلى التفرقة والاختلاف، وليس إلى الوحدة والاتفاق، كما أدى ادعاء كل فرقة بأنها الفرقة الناجية، إلى محاولة تكفير غيرها من الفرق.

غير أن محمد عبده يحصر أوجه الخلاف بينهم، ويحدده بأنه: خلاف "في فروع الأحكام، لا فتي أصول العقائد"^(٨)، ويحدد أسباب هذا الخلاف، ويرز وجوده لعوامل منها:

أ- أسباب سياسية:

كانت أولى القضايا التي سببت خلافاً بين المسلمين هي مسألة الخلافة، أو من هو أحق بالخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ، وانقسم المسلمون إلى فرق حاولت كل فرقة تأييد رأيها بالأدلة الشرعية والعقلية، وهذه القضية قد أدخلها المتنازعون إلى مجال العقائد، على الرغم من أنها -فيما يعتقد محمد عبده- تعدو كونها مسألة سياسية لا علاقة لها بالعقيدة^(٩).

ب- أسباب كلامية:

وظهر بناء على هذا الخلاف مسألة مرتكب الكبيرة التي اختلف فيها "واصل بن عطاء" مع أستاذه "الحسن البصري" واعتزله، ثم ظهرت مسألة خلق القرآن، وهي القضية التي أدت إلى ظهور خلافات كبيرة، وانقسم العلماء بشأنها إلى فريقين: أحدهما قال بخلق القرآن، والآخر قال بأزليته، وانتصر للرأي الأول فريق المعتزلة، وأيدهم بعض الخلفاء العباسيين، وصرح بالرأي الآخر فريق من المتمسكين بظاهر الكتاب والسنة.

ج- أسباب فلسفية:

أما أهم القضايا التي يعتقد محمد عبده أنها أدت إلى الفرقة بين المسلمين، فهي التي دارت حول مسألة اختيار الإنسان واستقلاله بإرادته وأفعاله

الاختيارية^(١٠)، وانقسم المتكلمون إلى: قائلين بالحرية المطلقة، أو قائلين بالجبر المطلق، أو محاولين التوسط بين الطرفين. هذا بالإضافة إلى عوامل ذاتية، وأخرى خارجية، ساعدت على هذا التشعب والاختلاف، فمن العوامل الذاتية: أن القرآن في بعض مواضعه يقدم صفات الذات الإلهية على الصعید شبه الإنسانى، كمحاولة لتقريب الذات الإلهية المتعالية من الفهم الإنسانى^(١١).

وهذه القضية - وإن كانت قد فهمت بصورتها الحقيقية في بداية الإسلام، حيث كان الرسول ﷺ المرجع لتصحيح الأفهام، إلا أنه في القرون التالية بعد انقسام المسلمين إلى فرق، عملت كل فرقة على تعزيز موقفها بتأويل القرآن على النحو الذى يخلو لها، فذهب بعضهم إلى التنزيه المطلق، وذهب البعض الآخر إلى التشبيه والتجسيم، وشمل الخلاف البحث في إثبات الصفات للذات الإلهية أو نفيها عنها، واختلفوا في تقدير سلطة العقل في معرفة الأحكام الدينية.

هذا عن العامل الذاتى، أما العامل الخارجى للاختلاف، فكان مصدره دخول بعض الشعوب الأعجمية إلى الإسلام، ومحاولتهم المزج بين عقائدهم

القديمة، وعقائد الإسلام، مما أدى إلى ظهور التشيع والاختلاف.

٢- الأثر السيئ لظهور الفرق العقائدية:

يعتقد محمد عبده أنه بسبب ظهور هذه الاختلافات بين المسلمين، وتفرقهم إلى فرق، تحول علم العقائد الذى كان هدفه توحيد المسلمين إلى علم استخدمه كل فريق للدفاع عن آرائه، فقصوا بذلك على ما لهذا العلم من فائدة، فأنحرف الطريق بسالكه ولم يعد بين الناظرين إلا تحاوراً في الألفاظ وتناظراً في الأساليب، ومن ثمة انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين^(١٢).

وبهذا ابتعد أصحاب هذا العلم عن الوظيفة التى هدف إليها، وهى التوحيد فى فهم العقائد، وكان من أهم ما ترتب على هذا الاختلاف ظهور أمرين:

الأول: أن أصحاب هذه الفرق من المسلمين لم يستطيعوا فهم الشريعة، وبالتالي صعب عليهم العمل بأصولها، وكان نتيجة هذا أن حل الجمود بهم، وتمزق نظام الأمة، واتجه المسلمون إلى مصادر أخرى يلتمسون فيها حماية حقوقهم^(١٣)، فلجأ بعض الصوفية إلى نظريات غريبة، واستمد الفلاسفة إثبات عقائدهم من الفلسفة اليونانية، وحاول المتكلمون مزج علمهم بالعلوم الفلسفية.

أما الأمر الثاني: فهو انصراف كل فريق منهم إلى تكفير غيره من الفرق، واعتبار أن فرقته هي الفرقة الناجية، معتمدين في ذلك على أحد الأحاديث النبوية في قوله ﷺ: "ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" (١٤).

ويتعجب محمد عبده من اعتماد كل الفرق الكلامية على هذا الحديث، وإدعاء كل منها أنها هي الفرقة الناجية، ولا يرى وجهاً لتفسيق المخالف، والحكم عليه بأنه في النار (١٥).

ثم استمر هذا الخلاف فيما بعد عند اللاحقين عندما تفرغوا للبحث في أمر هذه الخلافات، ووضع الشروح والتلخيصات لآراء المتشعبة للفرق المختلفة، بما تضمنتها من تشيع واختلاف وتكفير، دون محاولة تطهير هذا العلم مما لحقه من قصور، أو تدعيمه بالدعائم الأصلية التي أرساها خلفاؤه الأوائل.

ومن هنا... كانت دعوة محمد عبده إلى "نبذ هذا الخلاف، وتحرير هذا العلم من أسر التقليد، والرجوع به إلى ينابيعه الصافية، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الاختلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى" (١٦)، إن الشيخ محمد عبده يريد

للباحث في عقائد الدين الإسلامي أن لا يتكلف له أموراً ليست منه، ولا ضرورة له، وإذا رأى غيره صنع ذلك فليتبرأ منه، فإن سبقه الزمانى ليس مبرراً لضرورة التزامه برأيه ومهاجمة ما يخالفه، فعلم العقيدة هو علم قد أسس منذ بدايته "على قواعد من الكتاب المبين، ثم عبث به في نهاية أمره أيدي المفرقين حتى خرجوا به عن قصده، وبعثوا به عن حده" (١٧).

هذا هو الجانب الذي يرفضه محمد عبده من التصور القديم لعلم العقيدة، وهو الجانب القائم على التفرقة والاختلاف، وتفتيت الوحدة الفكرية للإسلام، ويستبدل بهذا التصور تصوراً آخر هو التصور الواحد الذي اشترك فيه كافة المسلمين في عصر النبي ﷺ، والعصور القليلة التالية عليه، ويرى أن الإصلاح يكون بـ"رجوع" الإسلام إلى ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه قبل حدوث البدع والمذاهب" (١٨).

ولكن كيف يمكن الرجوع بالعقيدة إلى الصورة التي كانت عليها أيام الرسول ﷺ؟

يحدد محمد عبده بأن يكون "بأخذ المرء طريق التحقيق في تأسيس العقيدة في هذا الطريق".

ثالثاً: أسس المنهج الجديد لعلم العقيدة:

لكي يحقق محمد عبده تصوره المنشود لعلم العقيدة، وهو التصور الذي كان عليه أيام الرسول ﷺ والتالين عليه، وهو علم الوحدة والتوحيد، لا علم الفرق والاختلاف، بنجده يضع منهجاً جديداً لتناول هذا العلم، ويعرض لهذا المنهج من خلال خطوات عملية، يصل بعدها إلى تحقيق هدفه، أما خطوات هذا المنهج كما يحددها فهي:

(١) الخلاف بين الفرق ليس خلافاً جوهرياً:

يأخذ محمد عبده في تحليل أصول كل فرقة من الفرق المتنازعة، ليثبت أنها تتشابه جميعها في العديد من المسائل، وأن الخلاف بينهم قد لا يتعدى الاختلاف اللفظي، وهذا ما يؤيد رأيه - الذي سبق أن ذكرناه - أن أصل الخلاف منحصر في فروع الأحكام وليس في أصول العقائد، ويستدل على ذلك بتوضيح عدة أمور:

أ- أن الأساس الفكري في كل الفرق المتنازعة أساس واحد، باعتبار أن كل هذه الفرق تعتمد في تدعيم أصولها على الرجوع إلى نصوص من القرآن والسنة.

ب- أننا قد لا نجد اتفاقاً تاماً داخل الفرقة الواحدة، بل ربما قد يوجد خلاف بين بعض رجال هذه الفرقة ورأى رئيسهم^(١٩).

ج- أنه قد يقع خلاف بين بعض الفرق المتشابهة، مثل ما بين الأشاعرة والماتريدية، وقد يكون أكثر من الخلافات التي بينها وبين فرقة كالفلاسفة.

ولهذه الأسباب كان الخلاف بين الفرق - فيما يرى محمد عبده - ليس خلافاً جوهرياً، ولذا حاول أن يقارب بين مفاهيم هذه الفرق، حتى لا يتحول علم التوحيد إلى علم للتفريق، وكانت هناك عدة خطوات عملية لتحقيق هدفه هذا.

٢- فتح باب الاجتهاد ورفض التقليد:

يرجع محمد عبده أساس التخلف الذي أصاب علم العقيدة إلى العلماء، "وهم القائمون على حفظ العقائد وهداية الناس إليها"^(٢٠)، حيث إنهم قد انصرفوا إلى تقليد الفرق المختلفة في خلافهم دون محاولة التجديد، على الرغم من أن القرآن قد نهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ عن آبائهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك، واستتباعه لهدم معتقداتهم وإحياء



وجودهم الملى فالتقليد "كما يكون في الحق، يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار" (٢١).

ويرتب محمد عبده على هذا التقليد نتيجة هامة، وهي انصراف الناس عن الكتاب والسنة، والاكتفاء بأخذ أقوال هؤلاء العلماء الذين قدموا للناس ديناً مشوهاً، ليس هو الكتاب ولا السنة ولا من هديهما، بل قدموا ديناً اختلطت به البدع، فحجروا عقولهم وعقول من تأثر بهم.

وقد انصرف العلماء في عصره وقبل عصره إلى الوقوف عند تقليد السابقين، واكتفوا في كثير من الأحيان بعقيدة كذا، "لأن كتاب كذا للمصنف فلان يقول ذلك، ولما كانت الكتب قد تختلف أقوالها، صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية غير كدرة ولا متزعزعة" (٢٢)، وقد غفلوا أيضاً عن مصالح دينهم ودنياسهم، فحصرُوا علمهم في الشروح والخواشي على نصوص قديمة، وجعلوا كل شيء سواها، حتى أصبحوا "كأنهم ليسوا من أهل هذا العصر، بل ليسوا من أهل هذه الدنيا" (٢٣).

ويصفهم محمد عبده بأن مثلهم مثل من ورث سلاحاً، فكان همه أن ينظر

إليه ويملاً عينيه منه، ولا يمد يده إليه ليستعمله، أو يزيل الصدأ عنه، حتى أكله الصدأ وأفسده الخبيث "ولا يخفى أن ما يحصله هذا الفريق من العلم لا يظهر له أدنى أثر في صلاح الأمة" (٢٤).

ولعل هذا ما أكدته الدكتور عاطف العراقي بقوله: "إن الفهم الجامد المغلق، الفهم الذي يقوم على تحنيط الأفكار الدينية - إن صح هذا التعبير - فإنه لا يُقدَّر له البقاء، بل سيكون في وادٍ، وتكون حياتنا الفكرية والاجتماعية في وادٍ آخر، ومعنى هذا أن الفهم المتفتح يكون في صالح الدين وليس ضداً له، في حين أن الفهم المغلق الجامد يحمل في طياته الإساءة إلى الدين وإبعاده عن حياتنا" (٢٥).

ولا يعيب محمد عبده هذا الحال على العلماء فقط، بل يرى أنه حال طلاب العلوم الدينية في عصره أيضاً، حيث وصلوا إلى حالة يرثى لها "فهم لا يقرأون من كتب الكلام إلا مختصرات مما كتبه المتأخرون... يتلقاها كأنها كتاب الله أو كلام نبيه ﷺ - يأخذوا فيها بالتسليم" (٢٦). ولذلك يصفهم بأنه قد تولاهم الجهل بدينهم، وأخذتهم البدع من جميع الجوانب، وانقطعت الحقيقة بينهم وبين سلفهم، حتى إذا عرضت لهم أحكام قد اتفق عليها السلف، أنكروها

واستغربوها، فهذا هو حال أساتذة وطلاب علم العقيدة في عصر محمد عبده، وهذا ما أدى إليه التقليد.

وهذا النقد الذي يوجهه محمد عبده للتقليد ليس وقفاً فقط على تفقده لأحوال عصره، بل يظهر كذلك أثناء تفسيره لبعض آيات القرآن، فهو عندما يعرض على سبيل المثال لآية ﴿تَبَت يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَ﴾ يشير إلى الجاحدين المقلدين، وهم الذين يحولون الناس عن تدبر كتاب الله وفهمه باجتهادهم، ويفرضون عليهم آراء الغير (هم آباء لهب لا تغنى عنهم أموالهم وأعمالهم شيئاً، سيصلون ما يصلون) (٢٧).

ولذا كانت محاولة محمد عبده الإصلاحية لهذا العلم هي ثورة على التقليد والجمود الذي أصاب هذا العلم الإسلامي، وأدى إلى تأخر المسلمين، حتى صار هذا العلم من كونه فائدة للإسلام إلى كونه ضرراً عليه، فلا بد من الرجوع بالعقيدة إلى صورتها الأولى، ثم إضافة الاجتهاد في المسائل التي لم تعرض للرسول ﷺ في عصره.

فالاجتهاد ليس وقفاً على عدد من المفكرين السابقين، بل هو باب مفتوح دائماً؛ لأن طبيعة الدين الإسلامي أنه جاء ليوافق البشرية في كل زمان ومكان، وكلما تجددت احتياجات

المسلم فلا بد لهذا العلم من تجديد يوافق احتياجات العقل في جميع مراحلها، حيث يحدث للناس "باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه الكتب" (٢٨).

فقضية الاجتهاد عند محمد عبده هي قضية أساسية مرتبطة بحياة الناس وتطورهم، وهي التي توجه تفكيرهم، لأن الاجتهاد يقوم على الملاءمة بين الفكر والعقيدة، وبين احتياجات العصر المتغيرة وثوابت الدين، فلا يقف فيها الإنسان عند حد تقليد ما في كتب السابقين، بل يحاول أن ينظر في هذه الكتب بنظرة فاحصة ناقدة، ويعتبر أن الحاسة الناقدة هي ما يميز الحيوان الناطق عن سائر الحيوان (٢٩)، أما الوقوف عند التقليد دون الاجتهاد، فيؤدي إلى التخلف والجمود، فيرجع "سوء الاعتقاد الذي نشأ من رداءة التقليد والجمود عند حد ما قاله الأول بدون بحث في دليله ولا تحقيق في طلب حاله" (٣٠).

لذا يطالب محمد عبده العلماء أن يصوبوا بعض الآراء السائدة، مثل الرأي السائد عن عقيدة القضاء والقدر في الإسلام قائلاً: "رجاؤنا في الراسخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم في تخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع" (٣١).

فالمسلم الحقيقي عند محمد عبده هو الذى يحاول أن يجتهد فى شئون دينه ودينه؛ والكافر الحقيقي هو وحده الذى يطبق عينيه عن نور الحقيقة ويرفض النظر فى البراهين، ويحدده بقوله: "هو المعاند الذى إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه واستبد فى التمسك بتقليد من سلفه" (٣٢).

كما يشير محمد عبده إلى أن هذا التعريف الذى يقارب بين المقلد والكافر هو التعريف الذى أخذ به كثير من العلماء السابقين، فيقول: "قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة خصوصاً الشيخ الأشعرى على أن المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقن، وكل من ليس بمستيقن فى الأصول، فهو على ريب فيها، وكل من كان كذلك فهو كافر" (٣٣).

لذا نادى محمد عبده بضرورة تجديد البناء العقائدى تجديداً موصولاً، كى يتلاءم مع تغير الحياة، وأن هذا التجديد قائم على مبدأ الاجتهاد، وبهذا استطاع محمد عبده أن يصل الماضى بالحاضر، وأن يلائم بين دينه وواقعه، فالدين عنده كالعلم لا ينافى التقدم، وإذا كان الإمام محمد عبده قد دعا إلى الاجتهاد إلا أنه لم يطلق الاجتهاد فى جميع أمور الدين، بل حدد له حدوداً:

أ- أحكام قطعية، يجب على كل مسلم معرفتها والتدين بها، وهى كلها منصوبة فى القرآن ومبينة بالسنة النبوية، فهى قطعية الثبوت والدلالة لا مجال فيها لاجتهاد المجتهدين.

ب- أحكام غير ثابتة بنص قطعى ولا إجماع، فهى محل الاجتهاد، ويجب على المشتغلين بالعلوم الإسلامية البحث عن أدلتها مهتدين بسيرة الأئمة وملائمة احتياجات عصرهم، وهذا ما ينقلنا إلى الخطوة التالية.

٣- دور العقل فى منهجه:

الاجتهاد الذى ينادى به محمد عبده يقوم على أساس من العقل، وهو استجابة طبيعية لدعوة الدين ذاته، لأنه قد أمر "بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون" (٣٤). وأن التخلف فى هذا العلم جاء من إهمال دور العقل فى العقائد، خلافاً لما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة الطاهرة (٣٥). بل رأى عدم الرجوع إلى الماضى أو توقيف مجزى التطور، بل اعترف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وأن الإسلام يمكنه أن يشكل المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه. فالاعتماد على العقل لتجديد أمر هذه العلوم الدينية ليس دعوة تناقض

القرآن، بل إن ما ينادى به القرآن هو استخدام الأدلة العقلية لتأييد القواعد الدينية، وهو نفس وظيفة علم الكلام أو علم العقيدة، ولذا فهو يصف هذا العقل بأنه: "ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة"^(٣٦).

فباستخدام العقل يستطيع الإنسان الوصول إلى اليقين، هذا اليقين الذي لا يبنى ولا يحصل بمجرد قراءة الأدلة وخزنها في الأذهان، وإنما يحصل بالاستدلال الصحيح، وإدراك العقل لوجه الدلالة من نفسه بدون تقليد^(٣٧).

وهذا التجديد هو نوع من الإحياء الفكري، وهو ما يشير إليه أستاذنا الدكتور عاطف العراقي قائلاً إن "الإحياء لا يعنى عرض القديم في صورة جديدة، بل له أسسه وخصائصه التي تقوم فيما نرى على العقل أساساً... أن التجديد يرتبط ارتباطاً رئيسياً بالعقل"^(٣٨).

وفي موضع آخر، يشير محمد عبده إلى دور العقل في تحقيق الفائدة من هذا العلم، بأن وظيفته هي أن "يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، ويقنع بذلك الطالبين، ويردع المنكرين، على وجه.. لا يكون فيه ثبات الشئ بنفسه، ولا تنزيل العقل عن درجته في إدراكه وحسه"^(٣٩).

بل هناك العديد من قضايا الدين لا يمكن إدراكها إلا عن طريق العقل، ومن أمثلة هذه القضايا التي يحددها محمد عبده إثبات وجود الله، والعلم بقدرته، وإرسال الرسل، والعلم بما يوحى به إليهم، وغيرها من القضايا.

وإذا كان محمد عبده يرى أن للعقل دوراً هاماً في تحديد علم العقيدة، إلا أنه يضع لهذا العقل حدوداً يجب ألا يتجاوزها.

٤- الجمع بين العقل والنقل:

يضع محمد عبده للعقل حدوداً معينة يستطيع من داخلها أن يخدم علم العقيدة، هذه الحدود هي الحدود التي لا يعارض بها النصوص الدينية، أي أن العقل والنقل عنده يجب ألا يتعارضا، ذلك لأن الإسلام وحده دون الديانات الأخرى الذي يتفق تمام الاتفاق مع أحكام العقل، وإذا كان العقل قد تدهور بين المسلمين في الماضي، فإن الوزر هنا لا يقع على عاتق الدين، بل يحمله جور السلاطين وتعصب العلماء، فالعقل والوحي معاً ضروريان لاكتشاف المعتقدات، لأن الدين الإسلامي عنده "دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل أشد أعوانه والنقل أقوى أركانها، وما وراء ذلك فنزعات شياطين أو شهوات سلاطين"^(٤٠).

ولكن بأيهما نبدأ العقل أم النقل؟. يعتقد محمد عبده أننا في سعيينا وراء المعرفة الدينية لابد أن نبدأ بالعقل، ونقتفى أثره، فالمعرفة تبدأ بالعقل، ثم يأتي النقل ليصحح سير العقل حتى لا يشطح بعيداً عن المقصود الديني، فالعقل عنده: ينبوع اليقين والنقل ينبوع له فيما بعد ذلك وهو ما عبر عنه محمد عبده قائلاً "وتأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل"^(٤١)، فهما متلازمان، والواجب الاعتماد عليهما معاً، لأن العقل من جهة واجب الاحترام، والنصوص من جهة أخرى قد ثبت صحتها بطريق مأمون من الخطأ، فلا يقين مع التخرج من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر في الأكوان.. حتى يصل إلى الغاية التي يطلبها بدون تقييد كما هدانا الله إلى ذلك في كتابه، فإنه يخاطب الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حد"^(٤٢).

وبناء على اعتماد محمد عبده في منهجه هذا على العقل والنقل، وجه نقده لمن يقف إلى جانب واحد من هذين الجانبين ويرى أن الفكر العقائدي السابق قيد أخطأ حين مال أفراداه إلى جانب دون الآخر، فقد انقسم الفكر السابق إلى اتجاهين: أحدهما اتبع العقل وانتهى إلى ما انتهى إليه، ثم بعد ذلك

نظر إلى النقل، فإن وجدته متمشياً مع ما انتهى إليه العقل، اطمأن إلى نتيجة علمه، وإن وجد غير ذلك لم يجد صعوبة في أن يحمل النصوص حملاً على أن تنزل على إرادة ما ساق إليه العقل رضيت النصوص أم لا.

والاتجاه الآخر ذهب إلى النقيض من ذلك، فاتخذ من النص بداية عمله وفهمه في محيط النص، واطمأن إلى صواب ما فهم، ثم بعد ذلك إذا وجد من يقول هذا يخالف العقل التمس مبررات من العقل لتأييد ما فهمه من النص.

ويخطئ محمد عبده كلا الفريقين، ويرى خطأهما في الانحياز إلى جانب واحد فقط، وأن الصواب يكون بعدم الانحياز^(٤٣)، ولكن هل استطاع محمد عبده فعلاً أن يحافظ على التوازن بين العقل والنقل، ولا يجاوز حد أي منهما، أم أنه مال إلى جانب أكثر من الآخر؟.

يذهب أحد الباحثين إلى أن محمد عبده لم يكن منصفاً تمام الإنصاف في الجمع بين العقل والنقل، وأنه قد مال إلى جهة العقل أكثر، ويعلق على هذا بقوله: "إن الذي لا شك فيه عندي أن الشيخ محمد عبده قد تحيف من حق النصوص وبالغ في تقدير قيمة العقل"^(٤٤)، وفي موضع آخر يثبت عدم إخلاله بحق العقل فيقول: إن الشيخ محمد عبده لم يفرط

في حق العقل، ولم ينحسه حقه... وإذا كان لم ينقص العقل حقه فهو جاوز به حده^(٤٥)، ويضيف إلى هذا أن الشيخ قد أرغم العقل ليس فقط على مجاوزة حدوده، بل إنه "أقحمه في مضايق لا سبيل له إلى التخلص منها"^(٤٦).

ويذهب باحث آخر لإثبات نفس هذا الرأي، ويرى أن محمد عبده في تناوله لموضوعات علم الكلام - خاصة في نظرية الخير والشر والفعل الإنساني - كان يهدف إلى إحياء المذهب العقلي الذي قال به المعتزلة^(٤٧) والفارابي وابن رشد.

بل إننا نجد باحثين آخرين^(٤٨) يحاولون المطابقة التامة بين فكر المعتزلة وفكر الإمام محمد عبده في حدود العقل ويقولون: إنه ضيق من حدود النص.

والحقيقة، أننا نرى خلاف ذلك، لأن محمد عبده يضع للعقل حدوداً يجب ألا يتجاوزها، وهذا ما يطبقه على بعض موضوعات علم الكلام كموضوع ذات الله وصفاته، وبعض الموضوعات الأخرى، فالعقل والنقل قد يشتركان في بحث موضوعات ما، وقد توجد موضوعات أخرى لا يمكن للعقل الخوض فيها، بل يقرر ما جاء به الشرع، كما توجد موضوعات يكون

البداية فيها للعقل، ثم يأتي النقل بعد ذلك بالشرح والتفصيل.

ويطبق محمد عبده هذا المبدأ في الجمع بين العقل والنقل، أو التزام أحدهما عند بحث موضوع معين أو عدة موضوعات منها مسألة الذات الإلهية والصفات، فيرى أن العقل والنقل يمكن أن يخرجا معاً في إثبات وجود الله وصفاته، وذلك لأن القرآن جاء يصف الله بصفات قد تتشابه مع صفات البشر، ويستطيع العقل مع ورود أمثال هذه التشابهات في أن يفسح مجالات للناظرين غير محدودة ولا مشروطة، لأن "كل نظر صحيح فهو مؤيد إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه، بلا غلو في التجريد، ولا دنو في التحديد"^(٤٩).

إلا أن في هذا الموضوع - أي موضوع الذات والصفات - مسائل يجب على العقل أن يسلم فيها للنص ولا يتجاوزها، فإذا جاء الشرع بصفات غير مستلزمة عقلاً، فلا يجوز للفيلسوف أن يرفض صفة من الصفات، لأن العقل الإنساني لا ينفذ إلى كنه شيء من الأشياء، فضلاً عن كنه الوجود الأوحى، "فإدراك حقيقة الباري تعالى غير ممكن"^(٥٠).

ومحمد عبده في هذا يتشابه مع مفكرين آخرين، أمثال ابن خلدون -



فيقرر مثله -عجز العقل عن فهم الذات الإلهية أو صفاتها^(٥١) فهو تعالى "كنهه لا تدركه العقول ولا تحوم عليه الأوهام"^(٥٢).

ويعتمد محمد عبده على أحد الأحاديث النبوية يفسر به استحالة معرفة كنهه تعالى عن طريق العقل، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا)^(٥٣). فالتفكير في ذاته تعالى ممتنع على العقل البشري، ولذا كان البحث فيه يعد في نظره عبثاً ومهلكة، لأنه سعى إلى ما لا يدرك يقول محمد عبده "ومن الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرع ولا يحيله العقل.. ولكن لا يهتدى إليه النظر وحده ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصفاً بها إتباعاً لما قرره الشرع"^(٥٤).

كما يشير محمد عبده أيضاً إلى عجز العقل في الإخبار عن مسائل أخرى من العقيدة، من أمثلتها موضوع الملائكة والجن، "لأن أحداً من الناس لم يرهما، وليس في الإمكان أن يعرف شيئاً عنهما"^(٥٥).

على حين يذهب إلى أن هناك موضوعات يكون الإثبات فيها للعقل أكثر من الشرع، مثل موضوع "الفعل الإنساني"، وهو أحد الموضوعات التي

أثارت الفرق من قبل بين المتكلمين، فيمكن للإنسان أن يميز بين الخير والشر بعقله، فهو أمر طبيعي يدركه الناس جميعاً^(٥٦) من غير حاجة إلى شرع، فالوجدان يشهد والحس يشهد أن الإنسان مختار في بعض أفعاله، كمن يقتل آخر مثلاً، هذا الشعور بالحرية في اختيار الفعل، يحسه الإنسان بوجدانه وعقله دون انتظار لما يقضى به العرف أو يأمر به الشرع.

وهنا يلتقي خطان في تفكير محمد عبده:

الأول: هو أن هناك بعض الحقائق التي لا يمكننا معرفتها بالعقل، والأفضل ألا نعمل الفكر فيها، فليس بإمكاننا معرفة أى شئ عن الذات الإلهية، لأن عقلنا ولغتنا غير كافيين لاكتناه جوهر الأشياء، لذا وجب وجود طريق آخر للمعرفة غير العقل هو طريق النص والوحي.

والخط الثاني: هو أن هناك حقائق يمكن مبدئياً للعقل معرفتها، لكن معظم الناس لا يعرفونها بالفعل، لأن عقولهم غير كاملة، أو لأن الشهوة تسيطر عليهم، لذين السببين يحتاج الناس إلى معونة إلهية، هذه المعونة تتمثل في وجود النبي^(٥٧).

لكن ليس معنى ذلك أن دور العقل ينتهى دائماً ليبدأ بعده دور النص، بل قد يأتي العقل مرة أخرى ليقوم بدور المفسر والمجتهد لتفسير ما جاء به النص، إلا أنه لا يجوز لهذا التفسير أن يتعارض مع النص، ويقرر هذا بقوله: "اتفق أهل الملة إلا قليلاً على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله، والطريق الثانى، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل.

وهكذا حاول محمد عبده أن يعيد للعقل مكانته بجانب النص، لكى يخدم معاً علم العقيدة.

وكان النجاح الذى حققه هو إقناع فئة صغيرة بإمكان التوفيق بين العقل والدين فى الإسلام^(٥٨).

فللعقل وجوده فى منهج محمد عبده فى دراسة العقيدة، سواء كان هذا الوجود قبل النص أو بعد ورود النص، وله حدود يجب ألا يتجاوز فيها مفهوم النص ومدلوله، وإن كان هذا التلازم بينهما موجود فى بعض الموضوعات، إلا أنه مرفوض فى كل الموضوعات، لأن إدخال العقل فى بحث كل المسائل سيؤدى إلى إدخال الجدل، والجدل إن

كان يصح فى بعض المسائل، فهو لا يصح فى جميعها، لذا كان لمحمد عبده أسلوبه الخاص فى تناول موضوعات علم العقيدة، وهو ما نطلق عليه أسلوب إجمالى انتقائى.

٥- أسلوبه الإجمالى الانتقائى فى علم العقيدة:

تظهر نزعة محمد عبده الإجمالية فى تناوله لموضوعات علم الكلام واضحة أشد الوضوح فى بعض موضوعات الأصول، التى لا يصح الاختلاف فيها، ويظهر هذا على نحو خاص فى حديثه عن موضوع مثل الصفات الإلهية، خاصة فى مسائل مثل العلم الإلهى والكلام الإلهى.

كما تظهر نزعته الانتقائية فى اختيار موضوعات علم الكلام التى يبحثها، فهو لا يعرض لكل المسائل التى سبق أن عرض لها المتكلمون، بل يركز على موضوعات أساسية، فإذا كان موضوع إثبات وجود الله يعد من الموضوعات الأساسية إلا أن موضوع الصفات وهل هى زائدة عن الذات أو غير زائدة، فهو يتوقف فيها، ويكفيه فى هذا المجال أن يثبت له تعالى الصفات الواجب استحقاقه لها، فيقول "من الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرع، والذى يوجبه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه تعالى

متصف بهذه الصفات، أما كون الصفات زائدة عن الذات أو هي نفس الذات، ونحو ذلك من الشئون التي تختلف عليها النظر مما لا يجوز الخوض فيه، إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه^(٥٩)، وهكذا يتوقف محمد عبده عن الخوض في إحدى المسائل الهامة التي شغلت حيزاً كبيراً في كتب المتكلمين، وتنازع فيها المعتزلة والأشاعرة.

كما يتوقف محمد عبده عن الخوض في مسألة أخرى من مسائل علم الكلام، وهي مسألة كلام الله تعالى، التي نشأ عنها ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بمحنة خلق القرآن، وقامت بين طائفة من المعتزلة وبعض الفقهاء على رأسهم أحمد بن حنبل، وكانت هذه القضية من القضايا الأساسية التي شغلت جانباً من هذا العلم، أما محمد عبده فهو تحقيقاً للدور الانتقائي الذي آمن به لم يعرض لقضية خلق القرآن، بل وحذف من الطباعات اللاحقة لرسالة التوحيد مقطوعاً ظهر في الطبعة الأولى يؤيد خلق القرآن، ولم يبق إلا قوله: "القرآن كلام الله"، ومصدر الكلام الصادر عن الله ينبغي بالضرورة أن يكون أحد صفاته^(٦٠).

ويظهر هذا التحفظ في عرض كل موضوعات علم الكلام عنده خاصة أثناء

عرضه لمسألة القضاء والقدر، فبعد أن يبين أن الإنسان يشعر بكسبه لأفعاله، يرى أن البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته... فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه، واشتغالاً بما لا تكاد تصل العقول إليه^(٦١).

ولذا يعتقد أن الاتجاه الديني الصحيح يحذر من الخوض في مسألة القضاء والقدر، لأنه محل جدل قليل الغناء، وهو في هذا يتشابه مع ابن سينا عندما بحث القضاء والقدر وإشارته إليه بقوله: "إنه سر لا يمكن الخوض فيه"^(٦٢). ولذا يلجأ محمد عبده أثناء تفسيره لسورة العصر إلى أن نزوع النفوس إلى الخوض في هذه المسألة هو ضرب من ضعف البصيرة أو فقده، ثم يضيف قوله: "إنني لا أحب أن أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصابرين، ولخضت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه"^(٦٣).

فالجدل في كثير من المسائل الكلامية قد يؤدي إلى عكس الفائدة المطلوبة منه، وهو ما يظهره محمد عبده عند حديثه عن موضوع العناية الإلهية، فيعيب على المتحدثين فيه أنهم قد تفرقوا حتى صاروا أعداء بدلاً من أن يتعاونوا،

فيصفهم بأنهم أخوة تفرقت بهم الطرق في السير إلى مقصد واحد، حتى إذا التفوا في غسق الليل صاح كل فريق منهم صيحة المستخبر، فظن كل أن الآخر عدو يريد مقارعته على ما بيده، فاشتجر بينهم القتال... ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه، رجع الرشد إلى من بقى منهم وهم الناجون، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا على بلوغ ما أملوا ولوافتهم الغاية.

ولذا يمكننا القول أن محمد عبده قد حاول أن يجعل القول في العقائد التي يعتبرها أصولاً لا غنى عنها لغير المتخصصين، وأن يفوض المسائل العويصة لذوى البصيرة في الدين، كما يرى أن المسلم إذا كان لا علم له بالجدل الطويل الذي يتألف منه الجزء الأكبر من علم الكلام، فلا حاجة إلى إرهاقه بتعاليم المتكلمين لكي يعرف منها ما هو الإسلام الصحيح.

ولعل محمد عبده في هذا الأسلوب يقترب من ابن رشد عندما يتعرض لمسألة أدلة وجود الله، فيفرق بين أدلة تقدم للجمهور العادي، وهي التي حددها بدليلي العناية والاختراع، لأن الدين صرح بهما، ولأن العقل السليم يشهد بهما، وبين دليل يخص به الفلاسفة ولا يقدم للجمهور، وهو دليل

الحركة^(٦٤)، فهو عندما يعامل الجمهور يستخدم أسلوباً، وعندما يتعامل مع الفلاسفة أو المتخصصين يكون الحديث مختلفاً، وهو ما سعى إليه محمد عبده.

وكان أسلوب تناوله لموضوعات علم الكلام أسلوباً اختيارياً انتقائياً حرص فيه على الابتعاد عن كثير من الموضوعات التي بحثها علم الكلام، لأنه اعتقد أن هذه الآراء، لم تؤد الفائدة المطلوبة منها، بل أدت إلى إغراق المتكلمين في الجدل، فكانت دعوته هي تحرير الفكر الإسلامي من الآلية المدرسية، ورفض الدخول في الجدل المدرسي والمحاکمات الكلامية "فأراد أن يبسط العقيدة الدينية وأن ينحو بها منحى عقلياً وأن يخلصها مما علق بها من شوائب، وأذاع أفكاراً جديدة تخالف الشائع"^(٦٥).

وكانت الفكرة المحورية التي يسعى إليها من خلال منهجه هذا، هو الابتعاد وبقدر الإمكان عن زج العقول في متاهات الجدل التي أدت من قبل إلى الفقرة في هذا العلم، فهو يريد أن يستبدل الوحدة في الدين محل الخلاف، وكثيراً ما عبر في رسالة التوحيد عن كراهيته لهذا الجدل الذي لا جدوى من ورائه.

واستطاع محمد عبده أن يضع لنفسه حداً فاصلاً في دراسته لعلم العقيدة،

وهو الحد الفاصل المتمثل في قدرته على حسم الخلاف والجدل العقيم بين الفرق المختلفة - والرجوع إلى حكم العقل السليم لاسيما في المشكلات التي لا داعي للشك فيها وأدت الخلافات اللفظية إلى العجز عن تقرير الحق فيها. رابعاً: هوية منهجه وهدفه:

استوعبت ثقافة الشيخ محمد عبده الكثير من الاتجاهات المعروفة في الفكر الإسلامي، وكانت لهذه الثقافة أثرها في تشكيل منهجه واتخاذ أسلوب معين في تناول موضوعات العقيدة، فما هو هذا المنهج الذي اتبعه الشيخ؟ هل هو منهج الصوفية، أو المتكلمين، أو الفقهاء، أو الفلاسفة؟ أو بمعنى آخر لو حاولنا تحديد هوية هذا المنهج، فإلى أي مدرسة ننسب منهج الإمام محمد عبده في العقيدة؟

قبل أن نجيب عن هذا التساؤل، لابد أن نحدد أولاً المصادر أو التيارات الفكرية التي أطلع عليها محمد عبده وأثرت في فكره وكان له موقف منها، سواء كان موقف رفض أو موقف قبول، ليتمكن بعد ذلك تحديد منهجه أو المدرسة التي يمكن نسبة هذا المنهج إليها.

(أ) التصوف: استهل الإمام حياته الفكرية متأثراً بالصوفية، وقد تعرف

على هذا المذهب على يد خاله الشيخ درويش^(٦٦)، ولا توضح مذكرات الإمام شيئاً عن قراءاته المبكرة للصوفية، اللهم إلا رسائل للسيد محمد المدني، إلا أنه يحكى كيف عاش حياته الأولى متأثراً بهذا الاتجاه، فعاش لفترة في تقشف مفرط.

إلا أنه قد عدل فيما بعد عن هذا الاتجاه الصوفي بعد أن التقى بأستاذه جمال الدين الأفغاني الذي ساعده على معرفة جوانب عديدة عن الفلسفة الإسلامية، فانتقل من الصوفية الخيالية إلى الفلسفة العملية، وقد ألف في تلك المرحلة الانتقالية رسالة "الواردات"^(٦٧) التي جمع فيها بين التصوف والفلسفة.

وكان للشيخ موقف من التصوف، أثر فيما بعد على بعض جوانب منهجه، فهو مع المتصوفة في ما يخص الجوانب الأخلاقية؛ لأن التصوف عنده رياضة خلقية على هدى الرياضة العقلية، فهو معهم في رياضتهم النفسية والفكرية "ولكنه يرى أن إلهام المتصوف وجداني لا يجوز أن يدين به غيره"^(٦٨).

فهو يقبل بعضاً من آثار الصوفية في الجانب الأخلاقي، أما في الجانب المعرفي فيرى أنه خاص بالمتصوف وغير صالح للمعرفة العلمية أو الإصلاح، والمدنية الحديثة لا توافق هذه النزعة.

ومحمد عبده وإن كان قد تأثر بالصوفية في جوانب، إلا أنه قد رفض تيارات صوفية كثيرة، حيث اعتبر أن منها ما هو خطر على الفكر والسلوك، هذه التيارات التي تخص الأولياء وكراماتهم بالإجلال، وبداله أن مذهب المفكرين الصوفيين أمثال "ابن عربي"، وأصحاب الطرق الصوفية، إنما يقوض أسس الجماعة، وعندما رأس في الفترة الأخيرة من حياته لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية لم يسمح بنشر كتاب "الفتوحات المكية" لابن عربي^(٦٩).

وقد اتهم محمد عبده بعض الصوفية بأنهم: "أفرطوا في الكلام على حكمة الدين وأسراره حتى بعدوا بها عن النصوص والسنن... ومن هذه الثغرة دخلت على هؤلاء الغلاة دسائس الباطنية الذين أوجسوا خلال الأمة يغونها الفتنة بتحريف النصوص وتأويلها"^(٧٠).

ثم إنهم اشتغلوا بالعلوم الفلسفية ومزجوا ما أخذوه منها بكتبهم، فلم يبق طريقهم على اتجاهه الأخلاقي، وإنما تحول في بعض مواقفه إلى مزج بالأسرار والباطنية والرمز، وفي بعض الأحيان الأخرى مزج بالفلسفة العقلية فافتقد هذا الطريق الصوفي الصورة التي رغبها

محمد عبده منه، ورغم رفضه لهذا المنهج الصوفي، إلا أنه رأى إمكان الاستفادة من بعض جوانبه في تحلية الأخلاق بروحانيتهم.

(ب) الفقه والتفسير: لقد اطلع محمد عبده على مذاهب عديدة للفقهاء والمفسرين، وكان له أيضاً موقف من سلوك بعضهم، فقد رفض أن يتوقف الفقه على ما وصل إليه القدماء، بل كان ينادى دائماً بالاجتهاد في أمور الحياة معتبراً أن الناس قد يحدث لهم باختلاف الزمان مسائل لم يتعرض لها السابقون.

ورأى أن الفقه هو علم جاء لخدمة المسلمين في حياتهم المتغيرة، ويجب أن يتلاءم هذا العلم مع تطور الحياة وتجدها حتى لا يكون عقبة في سبيل التقدم والمدنية، وقد ظهر الفقه عنده في ثوب جديد، ففيه اعتمد على مبدأ المصلحة والتلفيق، ليتمكن المسلمين في عصره من أن يقوموا ببناء دولتهم ببناء حديثاً دون التخلي عن الإسلام، فدعا إلى إعادة تأويل الشريعة وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة، والأخذ بمبادئ سلم بهما الفقهاء، وأعطاهما محمد عبده بعداً جديداً وهما:

المبدأ الأول: مبدأ المصلحة، وهو مبدأ أقره المذهب المالكي، وأخذ به

محمد عبده، وهو بمثابة قاعدة لتأويل النص، يفترض الفقيه في شرحه للقرآن والحديث أن غاية الله من الوحي رعاية مصلحة البشر، فيختار التأويل الذى يحقق له هذه الغاية.

المبدأ الثانى : مبدأ التفيق، أى:
يختار من مذهب الشرعى أو من أى مذهب شرعى آخر التفسير الأكثر ملاءمة للظروف المعاصرة، ولا يلجأ فقط إلى الاستعانة بالمذاهب الأخرى فى مسائل معينة، بل إلى التأليف بين العناصر الصالحة فى كل منها، وقد تمكن بوصفه مفتى الديار المصرية فى تلك الفترة من أن يضع منهجه هذا موضع التنفيذ، فعلم الفقه عند محمد عبده هو أحد العلوم الاجتهادية التى يجب تجديدها، باستمرار قائلًا: "لابد أن تكون الأحكام على وفق المصالح والمنافع الوجودية، وأن يفهم القضاة والمفتون والمشرعون أقوال الفقهاء ومقاصدهم فى الأحكام التى استخرجوها من الشريعة، لا أن يأخذوا بظواهر ألفاظهم.. والفقه هو الفهم فمن يأخذ بظواهر الألفاظ فهو ليس بفقيه، ولا يجوز أن يكون غير الفقيه قاضياً يحكم بين الناس، وليس عندنا كتاب نتعبد بالفاظه إلا كتاب الله تعالى.

ويضيف إلى هذا قوله: إن "الشريعة الإسلامية شريعة عامة باقية إلى آخر الزمان، ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق فى كل زمان ومكان... وشريعة هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها"^(٧١).

أما عن علم التفسير، فكان مقصد الإمام من تفسير القرآن هو فهم الكتاب لإرشاد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، وفهم القرآن واجب على المسلمين جميعاً، ولا سبيل إلى فهم معناه الصحيح إلا بالتمكن من اللغة العربية، ومنهجه فى التفسير مخالف لمنهج سابقه، إذ كان لا يعنيه إلا فهم روح القرآن والوقوف على معانيه العامة دون التمسك بحرفية الكتاب.

وفى التفسير لم يأخذ الإمام محمد عبده بمذهب أهل الظاهر، وهم الذين يقفون عند حدود النصوص ولا يتجاوزونها ويدينون بالتقليد، وكثيراً ما عارض تأويلات الظاهرية والمشبهة، الذين كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرات حرفية مادية، فنراه فى "حاشيته على شرح العقائد العضدية" يصطنع نزعة عقلية فى التأويل، وينتهى به الأمر فى "رسالة التوحيد" إلى التصريح بأننا إذا وجدنا أنفسنا بإزاء

نص يوهم ظاهره شيئاً من التشبيه، فيجب أن نفسره متجنبين المعنى الظاهر، وعلينا أن نسللك أحد طريقين: فإما أن نفوض الأمر إلى الله في معرفة النص، وإما أن نؤوله تأويلاً يستند إلى قرائن مقبولة^(٧٢) فهو يأخذ من الظاهر ما كان ملائماً^(٧٣).

وكذلك لم يكن محمد عبده في منهجه بصدد العقيدة ممن ينسبون إلى أهل الباطن، الذين يفهمون الباطنية على أنها رفض للظاهر، وانقطاع عن الواقع، ونبذ الحياة، وانصراف عن شواغل المعيشة التي يشتغل بها البشر، وهو ما دل عليه أيضاً رفضه لبعض الاتجاهات الصوفية التي تعتمد على الباطن، ويرى أن التأويل عنده يستخدم لغرض معين، وهو إما لدفع معاند أو إقناع جاحد^(٧٤). فهو في منهجه في التفسير كان يهدف إلى بيان ما خفى من أمر الدين، وتصحيح الاعتقاد، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم النصوص، بالإضافة إلى تقديم تفسيرات تلائم الأفكار التي يدعو إليها، فهو على سبيل المثال، عندما يفسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾^(٧٥) يقول: "إن الأمم ما سقطت من عرش عزها ولا بادت ومحى اسمها من لوح الوجود، إلا بعد نكوبها

عن تلك السنن التي سنّها الله على أساس الحكمة البالغة، إن الله لا يغير ما بقوم من عز وسلطان ورفاهة وخفض عيش وأمن وراحة حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة والتدبر في أحوال الذين جاروا عن صراط الله، فهلكوا وحل بهم الدمار ثم الفناء لعدولهم عن سنة العدل، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة... واختاروا الحياة في الباطل على الموت في نصرة الحق^(٧٦).

فهو هنا يقوم بتفسير آيات القرآن الكريم تفسيراً يلائم دعوته إلى نهوض الأمة، ويفسر سبب تخلفها وسقوطها بأنها خرجت عن المسلك الصحيح الذي وضعه الله لها، وفيه أيضاً دعوة منه إلى أن نهضة الأمة لا تكون بانتظار النصرة من عند الله، وإنما بالجهاد والسعي لتحقيق هذا، وفي هذا دعوة لنبذ التواكل، فكان منهجه في التفسير يلائم واقعه وأهداف دعوته.

وقد اتفق منهج محمد عبده في هذا الاتجاه مع منهج الأفغانى، فكلاهما فتح باب الاجتهاد في الدين، واعتمد مذهب التأويل في القرآن للتوفيق بين العقل ومعطيات العقيدة من جهة، ومع منجزات الحضارة الغربية من جهة

أخرى، فيرى أن بين أهل العلم وبين أهل الدين شئ من التحالف في الآراء^(٧٧).

(ج) علم الكلام: تعرف الإمام محمد عبده على أهم تيارات الفكر الكلامي، وقام بدراساتها، كما تعرف على طرق استدلالها ومناهجها "فمما لا شك فيه - كما قال البعض بحق - أنه كان واسع الإطلاع على ما كتب في الإسلام، ولا شك في أنه قد أعطى عقله حريته في البحث والفهم والنقد^(٧٨)، وأوضح أثر لهذه العمليات الفكرية هو كتابه "حاشية على شرح العقائد العضدية".

كما قام الشيخ محمد عبده بعرض وشرح كتاب "شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني"^(٧٩) وهو من عيون المدرسة الماتريدية، وإلى جانب هذه المدرسة اطلع على الاتجاه الاعتزالي والاتجاه الأشعري، وقد أشيع عنه أثناء دروسه في الأزهر أنه كان يقلد الاتجاه الاعتزالي، ويرجحه على المذهب الأشعري، وعندما سئل في ذلك قال: "إذا كنت أترك تقليد الأشعري فلماذا أقلد المعتزلي؟ إذا أترك تقليد الجميع واخذ بالدليل"^(٨٠)، أي أنه يرفض أن يرتبط بتقليد مدرسة معينة، ويفضل على

هذا الارتباط بالدليل العقلي في الحكم على الأمور.

وعن المدرسة الأشعرية، نجد محمد عبده يذكر كبار شخصياتها ويشيد بهم، فيعتبر أبا الحسن الأشعري من طائفة المحققين، ويذكر أسماء كالباقلائي والجويني والغزالي الذي وصف كتابه "إحياء علوم الدين" أنه خير ذخيرة للمسلم في ترحاله^(٨١)، وأيضاً ذكر فخر الدين الرازي وغيره.

ويبدو في منهج الشيخ الإمام محمد عبده أثر لكل مدرسة من هذه المدارس، فقد استفاد من بعض عناصر كل منها، وإن كان قد نقد أسلوبهم في معالجتهم لبعض المسائل، وتغافل عن كثير من الموضوعات التي عملوا بها.

فظهر المنهج الاعتزالي عنده في اعتباره أن التفكير في وجود الله هو أول الواجبات الواجبة على الإنسان العاقل حتى قبل ورود الشرع، وهو نفس ما نادى به المعتزلة عندما قالوا: إن أول الواجبات على المكلف هو الإيمان بوجود الله، ويأتي محمد عبده بهذا المبدأ فيقول: "إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله، لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسول، وما أنزل عليهم من الكتب والحكمة"، ويضيف إلى هذا

أن: "الإسلام في المطالبة بالإيمان بالله ووحْدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله^(٨٢)."

ويقرر محمد عبده هنا مبدأ هاماً، وهو أننا لكي نتبع ما جاء به الدين من أمر ونهي، لابد أن نؤمن أولاً قبل الاستجابة لهذه الأوامر والنواهي بالخالق الذي أنزلها ونتعقل وجوده، فالبدائية عنده أن أصل بالعقل إلى الإيمان بوجود الخالق عن طريق هذه الدعوة السماوية وأطيع ما جاء بها.

كما يبدو المنهج الاعتزالي عند الشيخ محمد عبده واضحاً في بعض الأمور الأخرى، والتي لها أهميتها في مجال العقيدة، والتي قد أخذ فيها الإمام بالمسلك الاعتزالي، منها مسألة الفعل الإنساني والحسن والقبح العقليين، فهو يثبت أن الإنسان مسئول عن فعله، قائلاً: "لو كان الأنبياء بهذه السلطة لخضع لهم الناس كافة... ولم يبق محل للجزاء على خير أو شر، فإن الفعل اضطراري، وبذلك تضحل أخبار السماء بالوعد والوعيد لعدم الحاجة^(٨٣)."

فالإنسان عنده مسئول عن فعله، وهو ما سبق أن عرضنا له من قبل، حيث أقر أن الفعل ينسب للإنسان بشهادة الواقع والحس والوجدان، وأن الدين يشير إلى هذا أيضاً.

وكان هدف محمد عبده من نسبة الفعل إلى الإنسان هو إقرار القول بحرية الإنسان، وأن عقيدة القضاء والقدر في الإسلام لا تعني الجبرية، لأن القضاء والقدر "لا شيء منهما يضطر العبد لفعل من أفعاله، فالعبد وما يجده من نفسه من باعث على الخير والشر ولا يجد إلا أن اختياره دافعه إلى ما يعمل، والله يعلمه فاعلاً باختياره"^(٨٤). بل إن مذهب الجبرية الذي عرف في بداية الفكر الإسلامي لم يستمر بين المسلمين، فإذا كان قد "وجد بين المسلمين طائفة تعرف بالجبرية، ولكنها كانت ضعيفة ضئيلة يقذفها الحق ويطردها العقل وينبذها الدين حتى انقرضت بعد ظهورها بقليل"^(٨٥)، ويرى أن المنكرين لحرية الإنسان يحتجون بالآية القرآنية ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ويفسرونها على معنى أن الله هو خالق أعمال الناس، لكن محمد عبده يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، فهي بذلك تفيد نسبة العمل

إلى الإنسان. وهذا ما أشار إليه أثناء تفسير سورة العصر.

ويعتبر الدكتور عاطف العراقي أن هذا الجانب -جانب تقرير الحرية الإنسانية- هو أحد الجوانب الإيجابية والصادقة عند محمد عبده، إذ أن الإسلام لم يكن دعوة إلى الضعف والتواكل، بل دعوة إلى القوة، أما الآن فقد انقلب وضع الدين في عقل المسلم، لقد دخل على المسلم في دينه ما ليس منه وتسرب في عقائده من حيث لا يشعر ما لا يتصل بأصلها، بل ما يهدم قواعدها ويأتي على أساسها^(٨٦). وكان من أبرز أوجه هذا الضعف مسألة الجبر.

ولعل هدف محمد عبده من إقرار الحرية للإنسان وعدم ربطها بعقيدة القضاء والقدر، أو القول بأن هذه العقيدة قد تؤدي إلى الجبر، أنه يهدف إلى تحقيق أمرين:

الأمر الأول: هو دفع المسلم للشعور بأنه مسئول عن عمله، فيكون عضواً عاملاً في سبيل تقدم بلده وإصلاحها، حيث إن الإصلاح عنده لا يتم بدون إصلاح الأفراد أنفسهم، وحتى يحارب مبدأ التكاسل الذي فشى في هذا العصر بناء على مبدأ التواكل، ويرى أن أي عقيدة دينية لا بد أن تبعث الإنسان على الفعل، ففائدتها أن تجعل الإنسان يفعل،

فلا يصح أن تكون هناك عقيدة، مثل القضاء والقدر تؤدي إلى سلب قدرة الإنسان، بل لا بد أن تساعد على التقدم والإصلاح.

والأمر الثاني: هو تصحيح مفهوم هذه العقيدة أمام خصوم الإسلام الذين أشاعوا أن سبب تخلف المسلمين هو بسبب اعتقادهم في عقيدة القضاء والقدر، وأن الأفرنج ينسبون عادة الانحطاط الحالي في البلاد الإسلامية إلى تمكن عقيدة القدر فيهم، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية^(٨٧)، فأراد محمد عبده أن يبين أنه لا علاقة بين هذه العقيدة والتخلف أو التكاسل الذي صارت فيه الأمة الإسلامية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يبين أن هذه العقيدة كما هي موجودة في الإسلام، فهي موجودة أيضاً في غيره من الديانات، فهو يرى الدين الإسلامي مما اتهمه به خصومه من أنه هو سبب التخلف الذي أصاب المسلمين.

وإذا كان محمد عبده قد سلك في عرض بعض المسائل الكلامية المسلك الاعتزالي المعتمد على العقل مع إضافة أهدافه الخاصة في تصحيح صورة الإسلام، وفي الدعوة إلى الإصلاح والتقدم، إلا أنه لم يتبع منهج المعتزلة وسلوكهم في كل المسائل، فهو معهم

في تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدى الدين، ولكنه لا يرى رأيهم في الاستغناء بالعقل وحده^(٨٨)، لأنه يفرق بين مطابقة الدين للعقل وبين الاكتفاء بالعقل في المسائل النظرية والشرعية، إذ لا بد من تسليم العقل بنصيب الشرع من الهداية طالما هو عاجز عن أن ينفذ إلى كنه الأشياء، كما سبق أن أشرنا فيما قبل.

كما عاب على المنهج الاعتزالي إغراقه في بحث بعض المسائل التي لا تخدم العقيدة، مثل حكم مرتكب الكبيرة، ومسألة الصفات هل هي عين الذات أو غير الذات، وهل هي زائدة أم غير زائدة، وهي المسائل التي أفنى فيها المتكلمون أجزاء كبيرة من دراساتهم وكتبهم في حين أنها مسائل لا تخدم العقيدة أو إثبات وجود الله.

هذا بالإضافة إلى إهماله لبعض مباحثهم - وهو ما أشرنا إليه - مثل مسألة خلق القرآن أو قدمه، وأخذ عليهم اعتمادهم على استخدام القضايا المنطقية بكثرة في مجالات لا يصح إقحامها فيها، مما أدى بهم إلى السفسطة أحياناً، والتفرغ لإبراز الخلافات التي هي ليست أكثر من اختلافات لفظية دفعت إلى خلق المشكلات بينهم.

وقد عرض الإمام محمد عبده في كتابه (حاشية على شرح العقائد

العضدية) للخلاف الذي نشأ بين الفرق، وقسم ما بينهم من خلاف إلى ما هو ثانوي، وما هو جوهري، وحاول التوسط بينهما برأى معقول يقبله الجميع، ولعل هذا ما يبرز محاولاته دائماً لإيجاد مبدأ الوسطية في المسائل التي قد يؤدي الخلاف فيها إلى تفرق الأمة وتفككها، وتكون هي في الأغلب مسائل غير مؤثرة في حقيقة العقيدة.

ومحمد عبده في عرضه للمناهج الكلامية نجده يقوم بعملية انتقاء العناصر، ثم يمزج هذه العناصر المستمدة من مدارس مختلفة في منهج واحد يخدم هدفه المنهجي، ويظهر بوضوح المنهج السني من خلال تأثيره بالغزالي والماتريدي، فيأخذ بموقف الماتريدي في بعض المواقف، ويعتبر الاتجاه الاعتزالي أحد عناصر الفكر السني الحديث^(٨٩) بعدما كان عنصراً خاملاً منذ القضاء عليه في عصر الدولة العباسية الأخيرة.

وإذا كان الهدف الأساسي من علم الكلام، هو تأكيد العقائد الدينية بالأدلة العقلية، فإن محمد عبده في هذا المجال لا يتبنى رأياً كاملاً من آراء أي مدرسة من المدارس الكلامية، بل إنه ييسط كل الآراء ويقارن بينها، ويوفق بين مذاهب قد تبدو متعارضة لأول وهلة، ويمزج هذه العناصر مزجاً جيداً، ويعرضها

بمنهج الخالص الذي امتاز بطابع الفهم والتحقيق والانتقائية والاختصار، إلى جانب المعاصرة والملاءمة لظروف المجتمع الذي يقدم له هذا العلم ولطبيعة شعبه ودرجة علمه، ليستفيد من وراء هذا كله بفائدة عقلية وعملية تحقق المصلحة المطلوبة، سواء في المجال الديني أو الأخلاقي أو العملي، ويبعد بأرائه ومنهجه عن أن يؤدي إلى التطاحن في مسائل ليس من ورائها عائد، وليس أدل على ذلك من موقفه من مسألة حدوث العالم.

ففي مجال تدليله على حدوث العالم يأتي بأراء يخالف فيها بعض الفلاسفة، إلا أنه يرى أن هذا الخلاف يجب ألا يؤدي إلى التطاحن، فيقول: "واعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم وحققت الحق فيه على حسب ما أدى إليه فكري ووقفني عليه نظري، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضرورياً من الدين، وإنما أقول إنهم أخطأوا في نظرهم، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم" (٩٠).

فهو مع مخالفته للفلاسفة في مسألة العالم، إلا أنه لا يرى وجوب التكفير، وإنما يرى أنهم قد سلكوا مبدأ الاجتهاد، ولم يعتمدوا على التقليد، ومن عول

على الاجتهاد لم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول، ويرى: أن أول "أساس وضع في الإسلام هو النظر العقلي... وبلغ هذا الأصل بالمسلمين أن ما قال قائلون من أهل السنة إن الذي يستقصى جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن، فهو ناج؟ فأى سعة لا ينظر إليها أكمل من هذه السعة؟" (٩١).

ويرر الدكتور عاطف العراقي موقف محمد عبده من عدم تكفير الفلاسفة من مسألة قدم العالم، لأنه اعتقد "أن هذه المسألة، مسألة الحدوث والقدم، تعد مسألة جدلية، وخاصة أن القائلين بالقدم قد حاولوا الدفاع عن رأيهم بذكر أكثر من آية من الآيات القرآنية" (٩٢).

وكان محمد عبده يهدف من وراء ذلك إلى تشجيع المسلمين على الاجتهاد، وإن أدى بهم هذا الاجتهاد إلى بعض الأخطاء، ولكن هذا الاجتهاد أفضل عنده من التقليد، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى رأى أن الأخذ بمبدأ التكفير نتيجة اختلاف الآراء سيؤدي إلى تفتيت وحدة الأمة عندما يتفرغ كل فريق منها إلى تكفير غيره من الفرق الأخرى، فينصرف عن التقدم في مجال البحث إلى التطاحن.

ويرى محمد عبده أن تكفير الفرق بعضها لبعض إنما هو دليل على ضعف الدين، فيقول: "متى ولع المسلمون بالتكفير والتفسيق، ورمى زيد بأنه مبتدع، وعمرو بأنه زنديق؟... إن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم، وأكلت الفتنة أهل البصيرة، تلك الفتن التي كان يثيرها أعداء الدين في الشرق والغرب لخفض سلطانه، وتوهين أركانه، وتصدر للقول في الدين برأيه من لم تمتزج روحه بروح الدين" (٩٢). وإن كان محمد عبده يعبر في مجمل رأيه عن آراء منهج أهل السنة باعتبار أن مذهبهم يشمل المدارس التي كانت تحاول أن تفهم النصوص الدينية بطريقة أقرب للكلاميين والتوسط بين مختلف المدارس المتطرفة، إلا أنه أيضاً اختلف عن طريقهم في بعض المجالات، فهو معهم في رأيهم عن الوحي وما للنبي من فضل وكرامات، ولكنه حاول أن يصب آراءه في قالب منطقي، وأن يبيح لنفسه حرية أكبر في فهم النصوص وتأويلها، مثل موضوع كرامات الأولياء، وبعض التفاصيل الخاصة بالحياة الأخرى، وكذلك في بعض المسائل التي لا يعتمد فيها على سند قاطع.

(د) الفلسفة: درس محمد عبده

الفلسفة عند أبرز شخصياتها، فقرأ

كتب ابن سينا، وكانت له عليها حواشي، فيقول: "وقفت على كتب الشيخ الرئيس ابن سينا، ومن في طبقتي من علماء هذا العلم.. واستخرت الله في وضع بعض التعليقات" (٩٤).

كما درس فكر ابن رشد وتفهمه بصورة تخالف ما ذهب إليه فرح أنطون، حيث كان يرى أن ابن رشد حاول أن يفصل بين مجالي الدين والفلسفة، وهذا على عكس ما ارتأه محمد عبده، حيث رأى في الإمكان أن يجمع بينهما، وإن كان إجماعاً ليس تاماً، حيث أن الدين به ما لا يصح أن يدخله الجدل، وهو ما سبق أن عرضنا له عند الحديث في حدود العقل والنقل عنده.

ويتفق محمد عبده مع الفلاسفة في قيام منهج بحثهم على العقل، لأن هذا ما دعا إليه الإسلام، فيقول: "إن الأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض... وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة مهد بين يدي العقل كل سبيل وأزيلت من سبيله جميع العقبات واتسع له المجال إلى غير حد، فما عساه يبلغ نظره الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟" (٩٥).

كما يأخذ أيضاً من الفلسفة اعتمادها على المنطق الذي يعده معيار

العلوم^(٩٦)، وقد قام محمد عبده في بداية حياته العملية بشرح كتاب "البصائر النصيرية لعمر الساوى ونشره بمصر سنة ١٨٩٨"، ودعا فيه إلى ضرورة تعلم الأزهريين لعلم المنطق، لأن "العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين وتمييز الأفكار غثها من الثمين، ولا يعدل عن طلبه إلا جهول ظلوم"^(٩٧).

فهو مع الفلاسفة في تحكيم العقل والقياس المنطقي في العلوم الكونية، إلا أنه خالفهم في معنى الوجود، وخالفهم في مسألة استحالة الخلق من عدم، لأن الخلق من عدم ليس بمستحيل على الله؛ لأنه فعال لما يريد.

ويرى محمد عبده أن استخدام العقل في المجال الفلسفي لخدمة مجال الطبيعة ليس له حدود، والقرآن خير شاهد على ذلك، فيقول: "يكون اليقين بإطلاق النظر في الأكوان طولها وعرضها حتى يصل إلى الغاية التي يطلبها بدون تقييد، كما هدانا الله إلى ذلك في كتابه".

بل إنه يشير إلى أن ثلث القرآن يدعو إلى النظر في الكون، فهو هنا يشيد بطريقة الفلاسفة في البحث في أمور الكون لاستفادة العلوم العملية والمعرفة إمارات الصنعة، غير أنه يشير إلى قاعدة هامة للغاية، يجب التنبيه إليها وهي: أن القرآن يذكر "إجمالاً من آثار الله في

الأكوان تحريكاً للعبرة، وتذكيراً بالنعمة، وحفزاً للفكرة، لا تقريراً لقواعد الطبيعة ولا إلزاماً باعتقاد خاص في الخليفة"^(٩٨).

وفي هذا القول رد من محمد عبده على من يحاول استخراج الأحكام أو النظريات العلمية من القرآن، ولهذا المبدأ خطورته، لأن العلم متغير والقرآن ثابت، فإذا ارتبط هذا بذاك فيؤدى إلى تجمد أولهما لثبوت الآخر، أو تغير الثاني لتغير الأول، فالقرآن عنده يدعو إلى البحث في الطبيعة، لأن فيها دلائل الخالق وفيها معاش الإنسان، لكن يرفض صب الطبيعة ونظرياتها في قوالب مستخرجة من القرآن، وإنما السعى إلى معرفة الطبيعة بالعقل والعلم أو الفلسفة.

وأما في مجال الدين، فيضع حدوداً للعقل لا يتجاوزها، لأنه عاجز عن النفوذ إلى كنهة الأشياء، ولا يعرف إلا ما يظهر من أعراضها، ويحاول محمد عبده أن يقارب بين الدين والعلم، أو بين الدين والفلسفة، طالما كان هذا يتعلق بأمور الكون، أما ما يتجاوز هذا المجال فعلى العقل أن يلتزم فيه بمحدوده.

ولذا يرى محمد عبده أن الفلاسفة قد أخطأوا في منهجهم عندما طبقوه على الأمور الدينية، "فسقطت منزلتهم من النفوس، ونبتتهم العامة، ولم تحفل بهم

الخاصة، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم^(٩٩).

فكان خطأ الفلاسفة في نظر محمد عبده، أنهم خلطوا المباحث المادية بالمباحث الدينية، وحشروا العقل في مجالات من الدين لا يحق دخولهم فيها، وحاولوا أن يقاربوا بين هذا وبين عقائد اليونان فيما عرف عنهم بالتوفيق بين الفلسفة والدين.

أما المجال الصحيح الذي تستطيع فيه الفلسفة أن تؤدي أجل الخدمات، فهو البحث في ظواهر الطبيعة، أو كما يقول: "كشف الأسرار المخبوءة في أعماق الكون"، فهي قد تحقق بعض المنافع العملية خاصة في تقدم الصناعات، ولكن هذه المنافع لم تتحقق في الإسلام بصورة كاملة، لأن الفلاسفة زجوا بأنفسهم في المنازعات الدينية وخلطوا فنونهم بالدين.

وقد علق محمد رشيد رضا على هذا بقوله: "إن الفلاسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين، ويزجوا بأنفسهم في المنازعات الدينية لتركوا وشأنهم في البحث، وإذن لارتقت علومهم وارتقت بها الصناعات، واتسع العمران.

وعلى الرغم من إعجاب محمد عبده بطريقة الفلاسفة ومنهجهم في بحث مجالات الطبيعة، إلا أنه عاب عليهم أمرين:

الأول : إعجابهم بما نقل إليهم من فلاسفة اليونان، خصوصاً من أرسطو وأفلاطون، ومحاولة تقليدهما مما جعلهم ينشغلون بمسائل لم يكن لها أثر في الحياة.

والأمر الثاني : أنهم زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين فأثاروا عليهم حماة الدين، مما جعلهم يشورون عليهم ويذهب أحدهم وهو الغزالي إلى تكفيرهم.

هذه هي المصادر الثقافية التي أثرت في تحديد إطار فكر الإمام محمد عبده ومنهجه في دراسة العقيدة، والتي حاول فيها جمع بعض عناصر هذه المناهج، وتكوين منهج خاص به تحرر من الارتباط بمدرسة فكرية معينة، يمكن أن ينسب إليها منهجه، بل كان هدفه هو أساس اختياره بين هذه المناهج، فكان هدفه السعي إلى تبسيط العقائد الدينية، وإيجاد نوع من الألفة والوحدة بين مختلف أفراد المسلمين، والتزام بما ينادى به الإسلام في خطوطه العامة، وأن يكون هناك فاصلٌ معينٌ بين مجال الدين ومجال العلم، وأن يكون الدين دافعاً للعلم وليس معوقاً له، فيفسر ما في الدين لتحقيق المدنية الحديثة التي ينشدها من تقدم علمي وإصلاح أخلاقي، حيث



إن الأخلاق فيما يرى هى مكتسبة وليست غريزية، وكان يريد الوصول بهذا المنهج إلى تحقيق غايتين:

الأولى: الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية وسلامتها الاجتماعية، مما حمله على تناسى التمييزات الفكرية وتجنب إعادة فتح المناقشات القديمة.

والثانية: الإجابة على بعض الأسئلة التى أثرت فى تلك الفترة فى أوروبا وكان لها صدى فى مصر، وهى قضية العلاقة بين العلم والدين، التى حاول أن يوجد بينهما توافقاً وتميزاً يلائم مشروعه الحضارى، ولا

يخالف الإطار الإسلامى العام. وهكذا أراد محمد عبده أن يقيم مذهباً خاصاً به فى دراسة المسائل الإلهية أو علم العقيدة، ولكنه لم يعتمد منهجاً كاملاً من مناهج السابقين، بل بحث كل مسألة من مسائل هذا العلم معتمداً على بعض أقوال الفلاسفة أو المتكلمين أو المتصوفة يوافق بها كل طائفة من هذه الطوائف أو يخالفها مستقلاً. بمنهجه الخاص الذى اتسم بطابع الفهم والتحقيق والملاءمة للمطابقة العملية كى يحقق خطوات الإصلاح فى سبيل تحقيق التقدم.



الهوامش

- ١- د. عاطف العراقي: دراسة بعنوان: "رؤية محمد عبده للإسلام" ضمن كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده، دار سينا للنشر، القاهرة؛ ١٩٨٧، ص ٩.
- ٢- محمد عبده، مقالة بعنوان: "درس عام في العلم الإسلامي والتعليم" ألقاها في تونس، وخصتها جريدة "الحاضرة التونسية"، ونقلتها عنها المنار.
- انظر الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، ج ٣، ص ١٤٣.
- ٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٤٥٥.
- ٤- محمد عبده، مقالة بعنوان: "العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية"، نشرت بالأهرام، العدد ٣٦، السنة الأولى، سنة ١٨٧٧، وهي ضمن الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ١٥.
- ٥- محمد عبده، رسالة التوحيد، ضمن الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٣٥٥.
- ٦- د. عاطف العراقي، رؤية محمد عبده للإسلام، ص ١١.
- ٧- محمد عبده "درس عام في العلم الإسلامي والتعليم"، منشور ضمن الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ١٥٠.
- ٨- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٣٥٨.
- ٩- يذهب بايندر في كتاب الثورة العقائدية في الشرق الأوسط، ترجمة خيرى حماد، ص ١٥٥ إلى أن محمد عبده قد أعرب عن شكوكه في أهمية عقيدة الخلافة في الشرع الإسلامي.
- ١٠- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٣٦٠.
- ١١- بايندر: الثورة العقائدية، ص ١٠٥.
- ١٢- محمد عبده، رسالة التوحيد ضمن الأعمال الكاملة ج ٣ ص ٣٦٥.
- ١٣- محمد عبده، "الاضطهاد في النصرانية والإسلام" ضمن الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٣٢٥ وفيها يتحدث عن جنائية الجمود على العقيدة، وأيضاً عبد العاطي محمد أحمد: الفكر السياسي للإمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٨، ص ٣١٩.
- ١٤- محمد عبده، حاشيته على شرح العقائد العصبية، وهو منشور تحت عنوان "محمد عبده بين الكلاميين والفلاسفة" تحقيق د. سليمان دنيا ص ٨.



- ١٥- محمد عبده، المرجع السابق، ص ٢٢.
- ١٦- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام، مطبعة المنار، سنة ١٩٣١، ج١، ملخص خطابه في ختام المنطق ص ٧٦٣.
- ١٧- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة ج٣، ص ٣٦٥.
- ١٨- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام ج١، مقالة "النصرانية والإسلام" لمحمد عبده، ص ٣١٧.
- ١٩- محمد عبده، حاشيته على شرح العقائد، ص ٢٢.
- ٢٠- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام، ج١، مقالة بعنوان: انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك لمحمد عبده، ص ٣١٨، د. إبراهيم هلال: من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبده والشوكاني، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٨٧ ص ١٦.
- أيضاً: مصطفى عبد الرازق: محمد عبده، دار المعارف- مصر سنة ١٩٤٦ ص ٦٤.
- ٢١- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، ج٣، ص ٣٦٦.
- ٢٢- محمد عبده، الرد على فرح أنطوان في مقالة "الاضطهاد في النصرانية والإسلام"، ضمن الأعمال الكاملة ج٣، ص ٣٢٥.
- ٢٣- محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام ج١، ص ٤١١.
- ٢٤- محمد عبده، الرد على هانوتو "الإسلام والمسلمون والاستعمار"، ضمن الأعمال الكاملة ج٣، ص ٢٢٨.
- ٢٥- د. عاطف العراقي: رؤية محمد عبده للإسلام، دراسة ضمن كتاب الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٣-١٤.
- ٢٦- محمد عبده، الرد على فرح أنطوان، الاضطهاد في المسيحية والإسلام، الأعمال الكاملة ج٣، ص ٣٤٢.
- ٢٧- محمد عبده، تفسير سور عم، ص ١٧٥.
- وأيضاً: د. عثمان أمين، محمد عبده، رائد الفكر المصري، مكتبة النهضة، سنة ١٩٥٥، ص ٦٠.
- ٢٨- د. إبراهيم هلال: من نقاط الالتقاء، ص ٢٥.
- ٢٩- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام ج١، في ختام درس المنطق، ص ٧٦٢.
- وأيضاً: د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص ٩٦.

- ٣٠- محمد عبده، الرد على فرح أنطون، "الاضطهاد في النصرانية والإسلام" ضمن الأعمال الكاملة ج٣، ص ٣٢٦. وأيضاً: إبراهيم هلال، من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبده والشوكاني، ص ٢٧.
- ٣١- محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام، مقالة (القضاء والقدر)، ج٢، ص ٢٧٠.
- ٣٢- تفسير سورة عم.
- ٣٣- محمد عبده، حاشية على شرح العقائد العضدية، ص ٢٣.
- ٣٤- محمد عبده: رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة ج٣، ص ٣١٦.
- ٣٥- محمد عبده، الرد على فرح أنطون (الاضطهاد في النصرانية والإسلام "الأعمال الكاملة")، ج٣، ص ٣٢٦.
- ٣٦- المرجع السابق، ص ٣٢٥.
- ٣٧- محمد عبده: "درس عام في العلم الإسلامي والتعليم"، ضمن الأعمال الكاملة، ج٣، ص ١٥٠.
- ٣٨- د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٨، ص ١٧.
- ٣٩- محمد عبده: مقالة "العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية"، ضمن الأعمال الكاملة ج٣، ص ١٥.
- ٤٠- محمد عبده، رسالة التوحيد ضمن الأعمال ج٣، ص ٣٦٥-٣٦٦.
- ٤١- المرجع السابق، ج٣، ص ٣٥٦.
- ٤٢- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٣، ص ١٥١.
- ٤٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٣، ص ١٥١.
- ٤٤- د. سليمان دنيا، مقدمة كتاب محمد عبده بين الكلاميين والفلاسفة، ص ٢٦.
- ٤٥- المرجع السابق، ص ٩.
- ٤٦- المرجع السابق، ص ١٢.
- ٤٧- د. عثمان أمين، رائد الفكر المهنزي، ص ١١٤.
- ٤٨- د. منى حسن، مقالة بعنوان "الاعتزال عند محمد عبده"، مجلة دراسات عربية، العدد ٩، سنة ١٩٨٨، السنة ٢٤.
- ٤٩- محمد عبده، رسالة التوحيد، ضمن الأعمال الكاملة، ج٣، ص ٣٥٧.
- ٥٠- محمد عبده، حاشية على شرح العقائد، ص ١٩٧.

- ٥١- بايندر، الثورة العقائدية، ص ١١٤.
- ٥٢- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٤٥٦، وهو من تعليقات الإمام على شرح نهج البلاغة.
- ٥٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة ج٣، رسالة التوحيد، ص ٣٧٩.
- ٥٤- المرجع السابق، ج٣، ص ٣٧٧.
- وأيضاً: عباس محمود العقاد، تراجم وسير، مج ١٧، بعنوان: "محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٧٩.
- ٥٥- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٤٥٩.
- ٥٦- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام مقالة عن (القضاء والقدر) ج٢، ص ٢٦٦. وانظر تفسير سورة العصر، ص ٤٥.
- وأيضاً: طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، تونس، سنة ١٩٨٤، ص ٢٧.
- ٥٧- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٨٠.
- ٥٨- بايندر، الثورة العقائدية، ص ١٥٠.
- ٥٩- محمد عبده: شرح العقائد العضدية، ص ١٩٧.
- تشارلز آدمس، "الإسلام والتجديد"، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٣٥، ص ١١٣.
- ٦٠- محمد عبده الأعمال الكاملة ج٣، رسالة التوحيد، ص ٣٧٧. وإن كان قد بقي في حاشيته على العقائد العضدية ص ٦٠١ قوله: "ليس معنى القرآن أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقررة بالألسن المكتوبة في المصاحف المتفق على حدوثها، وما ورد في النصوص من أنه غير مخلوق فمؤولة". انظر أيضاً: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٧٧.
- ٦١- محمد عبده: تفسير سورة العصر، المنار ج٦، ص ٥٩٨.
- ٦٢- لأبن سينا، رسالة بعنوان سر القدر.
- ٦٣- انظر المنار ج٦، ص ٥٩٨، ٥٩٠. وأيضاً: تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد، ص ١١٤.
- ٦٤- انظر أدلة ابن رشد في كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وكتاب كشف مناهج الأدلة ضمن كتاب (فلسفة ابن رشد) نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت.

- وانظر د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف طبعة ١٩٨٤، ص ٧٠، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ١٩٨٢، ص ٢٨٣.
- ٦٥- د. عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري، ص ٢٣١.
- ٦٦- محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام جـ١، ص ٢١.
- ٦٧- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ، جـ٢، ص ٩.
- وأيضاً: جـ١، ص ١٠٦، حيث يقول: "إن السيد جمال الدين هو الذي أخرج من التصوف إلى الفلسفة".
- ٦٨- العقاد، الأعمال الكاملة، جـ١٧، محمد عبده عبقرى الإصلاح، ص ١٧٨.
- ٦٩- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٨٥. نقلاً عن المنار، عدد ٧، سنة ١٩٠٤-١٩٠٥، ص ٤٣٩.
- وأيضاً: عثمان أمين: محمد عبده، رائد الفكر المصري، ص ١٩١.
- ٧٠- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام جـ١، ص ١١٤.
- ٧١- المرجع السابق، جـ١، ص ٦١٣، ٦١٤.
- ٧٢- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٢٨٢. وأيضاً د. عثمان أمين: محمد عبده رائد الفكر المصري، ص ١٥.
- ٧٣- محمد عبده، حاشية على شرح العقائد العضدية، ص ٢٦.
- ٧٤- المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٧٥- سورة الرعد، آية ١١.
- ٧٦- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام جـ٢، (سنن الله في الأمم وتطبيقها على المسلمين)، ص ٣٢٣-٣٢٤.
- ٧٧- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٣٤٠.
- ٧٨- د. سليمان دنيا: مقدمة كتاب محمد عبده بين الكلاميين والفلاسفة، ص ٦.
- ٧٩- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام جـ١، ص ١٣٣.
- ٨٠- المرجع السابق، ص ١٣٤.



- ٨١- الإمام محمد مصطفى المراغى، مقالة بعنوان الشيخ محمد عبده بمناسبة ذكره السادسة والثلاثين، مجلة الرسالة، ٢١ يوليو سنة ١٩٤١، ٢٦ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٠، العدد ٤٢٠، السنة التاسعة، ص ٩١٤.
- ٨٢- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٣، (الرد على فرح أنطوان: الاضطهاد فى النصرانية والإسلام)، ص ٢٧٩. وأيضاً: حاشية على شرح العقائد العنصرية، ص ٢٠٠-٢٠١.
- ٨٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة ج٢، من تعليقات الإمام على نهج البلاغة، ص ٤٦٤.
- ٨٤- محمد عبده، الأعمال الكاملة ج٢، ص ٤٦٧.
- ٨٥- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٣، الرد على هانوتو، الإسلام والمسلمون والاستعمار، ص ٢١٠.
- ٨٦- د. عاطف العراقي، رؤية الإمام محمد عبده للإسلام، ص ٢٤-٢٥.
- ٨٧- مقالة لمحمد عبده بعنوان (القضاء والقدر) نشرت فى جريدة العروة الوثقى، ومنشورة ضمن تاريخ الإمام ج٢، ص ٢٦٥. وأيضاً تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد، ص ١٤٣.
- ٨٨- العقاد، الأعمال الكاملة، ج١٧ (محمد عبده عبقرى الإصلاح) ص ١٨٥.
- ٨٩- ألبرت حوراني، الفكر العربى فى عصر النهضة، ص ١٧٧.
- ٩٠- محمد عبده، حاشية على شرح العقائد العنصرية، ص ١٨١.
- ٩١- محمد عبده، الأعمال الكاملة ج٣، "الرد على فرح أنطوان"، ص ٢٨٢.
- ٩٢- د. عاطف العراقي، رؤية الإمام محمد عبده للإسلام، ص ٢٨.
- ٩٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٣، ص ٣٤٠ - ٣٤١.
- ٩٤- محمد عبده، المرجع السابق، ج٢ "مقدمة البصائر التنصيرية"، ص ٤٢٦.
- راجع أيضاً تاريخ الإمام، ج٣، ص ٧١، إذ وصف بأنه (قطب دائرة الفلسفة).
- ٩٥- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٣، ص ٢٨٢.
- ٩٦- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٢، مقدمة البصائر التنصيرية، ص ٤٢٦.
- ٩٧- محمد عبده، الأعمال الكاملة ج٣، مقالة بعنوان: "العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية"، ص ١٥. وأيضاً: محمد رشيد رضا تاريخ الإمام ج٢، ص ٥٨.
- ٩٨- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٣، "الرد على فرح أنطوان (الاضطهاد فى النصرانية والإسلام)"، ص ٢٧٩.

٩٩ - تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد، ص ١١٧.



المراجع

(أ) مؤلفات محمد عبده

- ١- الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٢، ٦ أجزاء.
- ٢- "حاشية على شرح العقائد العضدية"، تحت عنوان: "محمد عبده بين الكلاميين والفلاسفة"، تحقيق د. سليمان دنيا.
- ٣- البصائر النصيرية في علم المنطق، لزين الدين عمر بن سهلان الساوي، تعليق محمد عبده، القاهرة، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٨٩٠م.
- ٤- تعليق على كتاب نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، نشر مؤسسة الأعلمى، بيروت.
- ٥- تفسير سورة العصر، نشرت أولاً بالمنار ثم طبع في القاهرة سنة ١٣٢١هـ - ١٩٠٣م.
- ٦- تفسير جزء عم: نشر أولاً في المنار ثم طبع منفرداً في القاهرة سنة ١٣٢٢هـ - ١٩٠٤م.

(ب) مؤلفات آخرين:

- ابن رشد:
- ٧- فلسفة ابن رشد، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٩، وبها (فصل المقال، وكشف مناهج الأدلة).
- أدمس (تشارلز):
- ٨- الإسلام والتجديد، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٥م.
- أحمد (عبد العاطي محمد):
- ٩- الفكر السياسي للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.
- العراقي (د. عاطف):
- ١٠- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر ١٩٨٤.

- ١١- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر ١٩٨٢.
- ١٢- ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر ١٩٧٨.
- ١٣- دراسة بعنوان "رؤية الإمام محمد عبده للإسلام"، ضمن كتاب الإسلام دين العلم والمدنية، نشر دار سيناء، القاهرة ١٩٨٧.

العقاد (عباس محمود):

- ١٤- الأعمال الكاملة، سير وتراجم ج١٧، "محمد عبده عبقرى الإصلاح"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

المراغى (الإمام محمد مصطفى):

- ١٥- مقالة بعنوان "الشيخ محمد عبده"، بمناسبة ذكره السادسة والثلاثين، مجلة الرسالة، عدد ٤٢٠، السنة التاسعة، ٢١ يوليو ١٩٤١، ٢٦ جمادى الآخرة، ١٣٦٠هـ.

أمين (د. عثمان):

- ١٦- محمد عبده، رائد الفكر المصرى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.

بايندر:

- ١٧- الثورة العقائدية في الشرق الأوسط، ترجمة خيرى حماد، القاهرة.

حسن (د. منى):

- ١٨- مقالة بعنوان: "الاعتزال عند محمد عبده"، مجلة دراسات عربية، العدد ٩، السنة ٢٤، ١٩٨٨.

حورانى (ألبرت):

- ١٩- الفكر العربى في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨م.

رضا (محمد رشيد)

- ٢٠- تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ج٢، مطبعة المنار، سنة ١٩٣١.

طهارى (محمد):

- ٢١- مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، تونس، ١٩٨٤م.

عبد الرازق (مصطفى):

- ٢٢- محمد عبده، دار المعارف، مصر ١٩٤٦.



محمود (د. زكي نجيب):

٢٣- مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٩٨٣.

٢٤- رؤية إسلامية، دار الشروق، ط١، سنة ١٤٠٧هـ/١٩٧٨م.

٢٥- من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط٣، سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

هلال (إبراهيم):

٢٦- من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبده والشوكاني، مكتبة النهضة، ١٩٨٧.



بحوث في التشريع الإسلامي
وأسانيد قانون الزواج والطلاق
رقم ٢٥ سنة ١٩٢٩ (*)

للشيخ محمد مصطفى المراغي



٩- قضاء القاضي وفتواه بخلاف مذهبه

في حاشية ابن عابدين، قال في الفتح: ولو قضى في المجتهد فيه ناسياً مذهبه مخالفاً لرأيه نفذ عند أبي حنيفة رواية واحدة، وإن كان عامداً ففيه روايتان، وعندهما لا ينفذ في الوجهين؛ وجهي النسيان والعمد، والفتوى على قولهما. وذكر في الفتاوى الصغرى أن الفتوى على قوله، والوجه في هذا الزمان أن يفتى بقولهما؛ لأن التارك لمذهبه عمداً لا يفعله إلا لهوى باطل لا لقصد جميل، وأما الناسي فلأن المقلد والحاكم الذي ولاه ما قلده إلا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره؛ هذا كله في القاضي المجتهد. وأما القاضي المقلد (أي المتبع لمذهب من المذاهب) فإنما ولاه

الحاكم ليحكم بمذهب أبي حنيفة مثلاً، فلا يملك المخالفة فيكون معزولاً بالنسبة إلى ذلك الحكم.

وفي شرح الدر: قضى من ليس بمجتهداً كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامداً لا ينفذ اتفاقاً، وكذا ناسياً عندهما، ولو قيده السلطان بصحيح مذهبه تقيّد بلا خلاف، وأما الأمير فمتى صادف مجتهداً فيه نفذ أمره كما قدمنا عن سير التتار خانية فليحفظ.

وفي حاشية ابن عابدين: وقد قدمنا أن السلطان لو حكم بين اثنين فالصحيح نفاذه، قال الرملي: وفي الخلاصة وفي النوازل أنه لا ينفذ. وفي أدب القاضي للخصاف ينفذ وهو الأصح. وقال

(*) تابع المقالة المنشورة في العدد السابق (٧٣-٧٤)

القاضي الإمام: ينفذ، وهذا أصح. وتدل هذه النصوص على ما يأتي:

(١) القاضي المجتهد إذا قضى بخلاف رأيه ناسياً ففي نفاذ قضائه وعدمه رأيان كلاهما مفتى به، وإذا قضى بخلاف رأيه عامداً لا ينفذ قضائه على المفتي به، وذلك لسببين: السبب الأول: أن تعمله مخالفة رأيه دليل الهوى والغرض. والثاني: أن الحاكم الذي ولاه ما ولاه، إلا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره. فلا يملك مخالفة ذلك؛ لأنه معزول عن المخالفة.

(٢) القاضي المقلد لا ينفذ قضائه بخلاف مذهب متبوعه عامداً أو ناسياً؛ لأنه إنما ولي ليحكم بمذهب متبوعه (كأبي حنيفة مثلاً) فهو معزول عن الحكم بغير هذا المذهب.

(٣) للسلطان أن يحكم ويقضى بين الخصوم على المفتي به ومتى صادف مجتهداً فيه نفذ أمره.

ولا شبهة في أن علة عدم نفاذ حكم القاضي بخلاف مذهبه سواء أكان مجتهداً أم مقلداً انحصرت في أمرين: الأول: اتباع الهوى، والثاني: عزله عن خلاف مذهبه. ونحن لا نخالف في هذا، ونصرح بأن الحكم بالهوى باطل،

ونصرح بأن الحكم بخلاف ما أذن به القاضي من الحاكم الذي ولاه باطل. ولكن الذي نتحدث عنه شيء وراء هذا كله، ذلك أننا نتحدث عن قانون سيضعه الحاكم، ويلزم فيه القضاة باتباع مذاهب معينة غير مذاهبهم لمصلحة رآها ورآها المسلمون، ونحن نصرح بأن هذا جائز شرعاً، وأن القاضي يجب عليه شرعاً أن يقضى في مثل هذا بما يقيد به الحاكم، ولا يجوز له أن يقضى بغير ما قيده به الحاكم، وإلا كان قضائه باطلاً، وذلك لأن القاضي نائب عن الحاكم في الحكم، وقد كان يجوز للحاكم أن يقضى بالأقوال التي يريد تقييد قضائه بها، فيجب عليهم اتباع شروط التوكيل عنه.

١٠ - قضاء القاضي وفتواه بالضعيف من مذهبه

في ابن عابدين: سئل شيخ الإسلام عطاء بن حمزة عن أبي الصغيرة زوجها من صغير، وقبل أبوه وكبر الصغير، وبينهما غيبة منقطعة، وقد كان الزوج بشهادة الفسقة، هل يجوز للقاضي أن يبعث إلى شافعي المذهب ليبطل هذا النكاح بسبب أنه كان بشهادة الفسقة؟ قال: نعم.

وفي شرح الدر: وحزم المصنف بأن القاضي إذا خالف مشهور مذهبه لا

ينفذ حكمه في الأصح، كما لو ارتشى إلا إن نص السلطان على العمل بغير المشهور، فيسوغ فيصير حنفياً زفرياً، وهذا لم يقع بل الواقع خلافه. وفي حاشية ابن عابدين: وحاصل عبارة المصنف أن قضاة هذا الزمان يعملون بقول زفر ابتغاء حطام الدنيا. وهو قول فاسد كما قال الكمال، ومع ذلك فهو مجتهد فيه، وصرح في جامع الفصولين: أنه لو قضى به قاض ينفذ؛ لأن للاجتهاد فيه مساغاً، والوجه عندي في هذا الزمان عدم نفاذه؛ لأنه إنما يقع بأخذ المال في مقابلته.

وحاصل المسألة التي تناولها هذا الخلاف أن الرجل إذا طلق زوجته، ثم تزوجها زواجا صحيحاً وهي في العدة، وطلقها قبل الدخول يجب عليه مهر تام. وتجب عليها عدة مبتدأة، وقال محمد: تكمل العدة الأولى فقط، وقال زفر: لا يجب عليها تكميل العدة الأولى، وتحل للأزواج فور الطلاق.

وفي رسالة رسم المفتي: قال السبكي في الوقف من فتاويه: يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الأمر في حق نفسه لا للفتوى والحكم. فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز وقال العلامة الشرنبلالي في رسالة العقد الفريد في جواز التقليد: مقتضى مذهب الشافعي

كما قال السبكي منع العمل بالقول المرجوح في القضاء والافتاء دون العمل لنفسه ومذهب الحنفية المنع لكون المرجوح صار منسوخاً قلت: والتعليل بأنه صار منسوخاً إنما يظهر لو كان في المسألة قولان رجع المجتهد عن أحدهما أو علم تأخر أحدهما عن الآخر وإلا فلا. كما لو كان في المسألة قولان؛ قول لأبي يوسف وقول لمحمد فإنه لا يظهر النسخ لكن مراده أنه إذا صحح أحدهما صار الآخر بمنزلة المنسوخ، وهو معنى ما مر من قول العلامة قاسم: أن المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، ثم إن ما ذكره السبكي من جواز العمل بالمرجوح في حق نفسه عند الشافعي مخالف لما مر عن العلامة قاسم من نقل الإجماع على عدم العمل بما شاء من الأقوال إلا أن يقال: المراد بالعمل بالحكم والقضاء وهو بعيد. والأظهر في الجواب أخذنا من التعبير بالتشهي أن يقال إن الإجماع على منع إطلاق التخيير أي بأن يختار ويتشهي مهما أراد من الأقوال في أي وقت أراد أما لو عمل بالضعيف في بعض الأوقات لضرورة اقتضت ذلك فلا يمنع منه وعليه يحمل ما تقدم من الشرنبلالي من أن مذهب الحنفية المنع.

وفي رسالة رسم المفتي: وفي المعراج عن فخر الأئمة، لو أفتى مفت بشئ من

هذه الأقول في مواضع الضرورة طلباً للتيسير لكان حسناً وبه علم أن المضطر له العمل بذلك لنفسه كما قلنا وأن المفتى له الافتاء به للمضطر فما مر من أنه ليس له العمل الضعيف ولا الافتاء به محمول على غير موضع الضرورة كما علمته من مجموع ما قررناه.

وفي متن خليل مع شرحه: وحكم القاضى المقلد بقول إمامه أى بالراجع منه لا بقول غيره، ولا بالضعيف من مذهبه، وكذا المفتى فإن حكم بالضعيف نفذ إلا إذا لم يشتد ضعفه، وكان الحاكم من أهل الترجيح وترجح عنده ذلك الحكم بمرجح فلا ينقض كما لو قاس عند عدم النص وهو من أهله. قال الدسوقي: قوله لا بقول غيره، أى ولا يجوز له الحكم بقول غير إمامه وإن حكم لم ينفذ حكمه، والقول بأنه يلزمه الحكم بقول إمامه ليس متفقاً عليه حتى قيل ليس إمامه رسولاً أرسل إليه بل حكوا خلافاً إذا اشترط السلطان عليه ألا يحكم إلا بمذهب إمامه فقيل: لا يلزم الشرط، وقيل: بل تفسد التولية، وقيل بمضى الشرط للمصلحة.

وقال الدسوقي أيضاً: قوله وكذا المفتى أى فلا يجوز له الافتاء إلا بالراجع من مذهب إمامه لا بمذهب غيره ولا بالضعيف من مذهبه. نعم يجوز له العمل

بالضعيف فى خاصة نفسه إذا تحققت الضرورة، ولا يجوز للمفتى الافتاء بغير المشهور لأنه لا تتحقق الضرورة بالنسبة لغيره كما يتحققها بالنسبة لنفسه، ولذلك سدوا الذريعة وقالوا بمنع الفتوى بغير المشهور خوفاً أن لا تكون الضرورة متحققة لأجل أنه لا يعمل بالضعيف، ولو تحققت الضرورة قاله البنائى. ويؤخذ من كلامه هذا أنه يجوز للمفتى أن يفتى صديقه بغير المشهور إذا تحقق ضرورته؛ لأن شأن الصديق لا يخفى.

هذه هى نصوص الفقهاء فى العمل بالقول الضعيف فما الذى ترشد إليه هذه النصوص؟ ترشد إلى ما يأتى:

(١) للقاضى أن يلجأ إلى غير مذهبه للضرورة (فتوى عطاء).

(٢) للقاضى أن يعمل بغير المشهور من مذهبه إذا نص السلطان على ذلك (نص الدر).

(٣) للقاضى أن يقضى بالقول المنصوص على فساد كقول زفر فى حكم العدة المار ذكره ولا ينقض قضاؤه لأنه مجتهد فيه إلا إذا كان فى مقابلة أخذ المال أو للهوى والغرض (عبارة الفصولين وتعليقها).

(٤) جواز العمل والإفتاء بالقول الضعيف في مواضع الضرورة (عبارة المعراج عن فخر الأئمة).

(٥) جواز العمل بالضعيف للشخص في خاصة نفسه وللفتوى إذا تحقق للمفتي الضرورة (عبارة الدسوقي).

(٦) منع التخيير إذا كان الغرض من الالتجاء إلى القول الضعيف الشهوة والغرض اتباعاً للهوى وابتغاء حطام الدنيا.

ويجب أن يلاحظ أن فتوى عطاء بن حمزة كانت مبنية على أن القاضي الحنفى لا يجوز له القضاء بغير مذهبه؛ لأنه معزول عنه، ولذلك أجاز له الالتجاء إلى شافعى يستطيع القضاء بذلك.

ولا يمكن لأحد أن يعترض هذه الأحكام المستفادة من هذه النصوص ونحن نوافق عليها والأصل في الدين أنه لا حجة على مسلم إلا في دليل من الأدلة الشرعية، وكل قادر على تناول الحكم منها يجب عليه أن يدع تقليد الرجال أيًا كانوا وإذا تعذر على مسلم أن ينال الأحكام من أدلتها وجب عليه أن يقلد ويسأل أهل الذكر.

المجتهد يحرم عليه شرعاً أن يعمل بغير رأيه سواء أكان مجتهداً مطلقاً أو مجتهداً في مسألة أو مسائل خاصة. والمقلد

الذى يستطيع النظر في الأدلة وترجيح بعضها على بعض يجب عليه أن يعمل بما يترجح عنده بالدليل. ولا يجوز له أن يتخير. ومن لا يستطيع الترجيح يتخير أو يعمل بما يطمئن إليه قلبه.

والقاضى والمفتى لا يحيدان عن هذا، غير أن القاضى يمتاز عمن يريد العمل لنفسه، ذلك أنه عندما يقلد القضاء من الحاكم يجب عليه اتباع شروط الحاكم الذى ولاه فإن ولاه على أن يحكم بمذهب إمام معين كأبى حنيفة مثلاً، وجب عليه امتثاله، وإن حتم عليه العمل بالراجح وجب عليه امتثاله، وإن نص فى منشوره على العمل بأقوال قيل أنها مرجوحة فى مسائل معينة وجب عليه امتثاله. وإن نص فى منشوره على العمل بغير مذهب أبى حنيفة فى مسائل معينة وجب عليه امتثاله. ومتى حكم القاضى بما يقيد به الحاكم الذى ولاه لا يمكن أن يقال أن حكمه للهوى والغرض ولا أنه حكم لأخذ المال فلا ينفذ حكمه بل يصير الأمر على العكس، فإن حكم بالراجح لا ينفذ لأنه معزول عنه، ويكون حكمه باطلاً لأنه مظنة الهوى ومظنة أخذ المال.

ولا يفتونا هنا أن نبادر إلى القول بأن القول الضعيف عندما يختار للعمل به لمصلحة من مصالح الأمة لا يبقى ضعيفاً



بل يصير راجحاً وسيتضح هذا في فصل آخر - وهو فصل تغير الأحكام تبعاً لتغير العرف وللضرورة -.

١١ - تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والعرف

قال ابن القيم: هذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا سبيل إليه، وما يعلم أن الشريعة الباهرة لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم والمصالح وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. وقد ضرب لذلك أمثلة منها أنه شرع لهذه الأمة وجوب إنكار المنكر وتغييره ولكن إذا كان إنكار المنكر يستدعي منكراً أشد فإنه لا يسوغ الإنكار في هذه الحالة.

ومنها أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو وهذا حدٌ نهى عنه خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض من تعطيله أو تأخيره. ومنها أن عمر بن الخطاب أسقط الحد بالقطع عن السارق عام الجماعة قال

السعدى: حدثنا هارون بن إسماعيل الحرار حدثنا علي بن المبارك حدثنا يحيى بن أبي كثير عن حسان بن زاهر أن ابن حدير حدثه عن عمر قال لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة قال السعدى: سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: العذق النخلة، وعام سنة الجماعة فقلت لأحمد تقول به؟ قال أى لعمرى. قلت إن سرق في عام الجماعة لا تقطعه فقال لا، إذا حملته الحاجة إلى ذلك والناس في مجاعة وشدة، وهذا على نحو قضية عمر في غلمان حاطب ذلك أنهم سرقوا ناقة لرجل من مزينة وأتى بهم إلى عمر فأقروا على أنفسهم فأمر أن تقطع أيديهم ثم ردهم، وقال لعبد الرحمن بن حاطب (سيد الغلمان) أما والله لولا أنى أعلم أنكم تستعملونهم وتجميعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديهم، وأيسم الله إذ لم أفعل لأغرمك غرامة توجعك ثم قال يامزنى بكم أريدت منك ناقتك؟ قال بأربعمائه، قال عمر اذهب فاعطه ثمانمائة.

وفى رسالة نشر العرف، إذا خالف العرف الدليل الشرعى؛ فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس

الحرير والذهب، وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً، والعرف يخالفه في بعض أفرادهِ أو كان الدليل قياساً فإن العرف يعتبر إن كان عاماً فإن العرف العام يصلح مخصصاً، ويترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ودخول الحمام، وإن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر وهو المذهب كما ذكره في الأشباه.

وفى البزازية عازياً إلى الإمام البخاري: الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص وقبل يثبت به، ويتفرع على ذلك؛ لو استقرض ألفاً واستأجر المقرض لحفظ مرآة أو ملعقة كل شهر بعشرة وقيمتها لا تزيد على الأجر ففيها ثلاثة أقوال؛ صحة الإجارة بلا كراهة اعتباراً لعرف خواص بخاري، والصحة مع الكراهة للاختلاف والفساد لأن صحة الإجارة بالتعارف العام ولم يوجد.

ولو دفع إلى حائك غزلاً على أن ينسجه بالثلث كان مشايخ بلخ يجيزون هذه الإجارة لتعامل أهل بلدهم، والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الأثر وتجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعنى تخصيص النص الذي ورد في قفيز الطحان لأن النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائك إلا أن الحائك نظيره فيكون وارداً فيه دلالة فمتى تركنا

العمل بدلالة هذا النص في الحائك وعملنا به في قفيز الطحان كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً وتخصيص النص بالتعامل جائز ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ما ليس عنده، وأنه منهي عنه، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص للنص الذي ورد في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان لا ترك للنص لأننا عملنا بالنص في غير الاستصناع.

وذكر الشراح: أن البر والشعير والتمر والملح مكيلة أبداً لنص رسول الله ﷺ عليها فلا تتغير أبداً فيشترط التساوي بالكيل ولا يلتفت إلى التساوي في الوزن حتى لو تساوى الذهب بالذهب كيلاً لا وزناً لم يجز وكذا الفضة بالفضة لأن طاعة الرسول ﷺ واجبة علينا لأن النص أقوى من العرف، فلا يترك الأقوى بالأدنى، وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس لأنها دلالة على الجواز فإن قلت قد روى عن أبي يوسف اعتبار العرف في هذه الأشياء المنصوصة حتى جوز التساوي بالكيل في الذهب، وبالوزن في الحنطة إذا تعارفه الناس فهذا فيه اتباع العرف اللازم منه ترك النص، فيلزم أن يجوز عنده ما شابهه من تجويز الربا ونحوه للعرف وإن خالف النص، قلت حاش

لله أن يكون مراد أبي يوسف ذلك، وإنما أراد تعليل النص بالعادة بمعنى أنه إنما نص على البر والشعير والتمر والملح بأنها مكيلة وعلى الذهب والفضة بأنهما موزونان لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك فالنص في ذلك الوقت إنما كان للعادة، حتى لو كانت العادة في ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب لورد النص على وفقها، وعلى هذا فلو تعارف الناس بيع الدراهم بالدراهم واستقراضها بالعدد لا يكون مخالفاً للنص لكن فيه شبهة وهي أن الظاهر من هذه الرواية اعتبار المعيار من كيل أو وزن أما إلغاؤهما بالكلية، والعدول عنهما إلى العدد المتفاوت الأفراد في الوزن فهو خلاف الظاهر وخلاف النص الصريح في اشتراط المساواة في المكيلات والموزونات. وعلى كل حال فينبغي الجواز والخروج من الإثم عند الله تعالى، إما بناء على العمل بالعرف أو للضرورة، فقد أجازوا ما هو دون ذلك في الضرورة، فقد ذكر في البزازية في البيع الفاسد في القول السادس في بيع الوفاء أنه صحيح، قال لحاجة الناس فراراً من الرياء، فبلخ اعتادوا الدين والإجارة وهي لا تصح في الكرم، وبخارى اعتادوا الإجارة الطويلة ولا تمكن في الأشجار، فاضطروا إلى بيعها

وفاء، وما ضاق على الناس أمر إلا اتسع حكمه، فإن قلت: إن المشقة والخرج إنما تعتبر في موضع لا نص فيه، ولذا رد على أبي يوسف في تجويزه رعى حشيش الحرم للضرورة بأنه منصوص على خلافه؛ قلت: يجاب بأن النص على تحريم رعى حشيش الحرم دليل على عدم الحرج فيه لأن استثناءه عليه السلام الإذخر فقط للحرج دل على أنه لا حرج فيما عداه بناء على أن ذلك حرج يسير يمكن الخروج عنه، بخلاف مسألتنا فإن تغيير ما اعتاده عامة أهل العصر في عامة بلاد الإسلام لا حرج فوقه.

ثم قال: فإن قلت: إن ما قدمته من أن العرف العام يصلح مخصصاً للأثر ويترك به القياس إنما هو فيما إذا كان عاماً من عهد الصحابة ومن بعدهم، بدليل ما قالوه في الاستصناع أن القياس عدم جوازه لكننا تركنا القياس بالتعامل به من غير تكير أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من علماء كل عصر، وهذا حجة يترك به القياس؛ قلت: من نظر إلى فروعهم علم أن المراد به ما هو أعم من ذلك، ألا ترى أنه نهى عن بيع وشرط.

وقد صرح الفقهاء بأن الشرط المتعارف لا يفسد البيع كشراء نعل على أن يحذوها البائع أى يقطعها، وشراء

ثوب أو خف على أن يرقعه ويخرزه، فإنهم قالوا يصح للعرف، وإنما تصح الدعوى إذا ثبت أن هذا العرف كان موجوداً زمن المجتهدين من الصحابة، فالمراد من العرف العام ما قابل العرف الخاص ببلدة واحدة، وهو ما تعامله أهل البلاد عامة سواء أكان قديماً أم حديثاً، واعتبار العرف الخاص ببلدة أيضاً قول في المذهب ضعيف يجوز العمل به عند الضرورة.

فإن قلت: العرف يتغير ويختلف باختلاف الأزمان، فلو طرأ عرف جديد هل للمفتي في زماننا أن يفتي على وفقه ويخالف المنصوص في كتب المذهب؟ وكذا هل للحاكم الآن العمل بالقرائن؟ قلت: مبنى هذه الرسالة على هذه المسألة، فاعلم أن المتأخرين الذين خالفوا النصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمن وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه مما يستخرج به الحق من ظالم أو يدفع دعوى متعنت ونحوه بعدم سماع دعواه أو بحبسها ونحو ذلك، ولكن لا بد لكل من الحاكم والمفتي من نظر سديد، فللمفتي الآن أن يفتي على عرف أهل زمانه وإن خالف زمان المتقدمين، وكذا للحاكم العمل بالقرائن في أمثال ما ذكرناه. وفي رسم

المفتي: والتحقيق أن المفتي لا بد له من ضرب اجتهد ومعرفة بأحوال الناس، ومن جهل زمانه فهو جاهل. فهذا وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا ضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه. وفيه أيضاً بعد أن نقل فروعاً كثيرة في موضوعات مختلفة: فهذه النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص وإن خالف المنصوص عليه في كتب المذاهب ما لم يخالف النص الشرعي، ومن ذلك ما لو باع التاجر في السوق شيئاً بثمن ولم يصرحا بحلول ولا تأجيل وكان المتعارف فيما بينهم أن البائع يأخذ كل جمعة قدراً معلوماً، انصرف إليه بلا بيان، واعتبر فيه عرف ذلك السوق الخاص وإن لم يتعارف عليه في أكثر البلاد، مع أن المنصوص عليه في كتب المذهب حلول الثمن ما لم يشترط تأجيله، وعلى هذا فالحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص؛ ومن ذلك بيع الثمار على الأشجار عند وجود بعضها دون البعض، فقد أجاز به بعض علمائنا للعرف، وكان شمس الأئمة الحلواني يفتي به ويجوازه، وظاهر المذهب أنه لا يجوز، ولا شك في تحقق الضرورة في

زماننا، وفيما ذكر من الجواز تيسير على الناس ورحمة بهم من حيث صحة بيعهم وحل أكلهم الثمار والخضروات وتناولهم أثمان ذلك وبقي شيء وهو أنهم صرحوا بأن بيع الثمار على الأشجار إنما يصح إذا شراها مطلقاً أو بشرط القطع، أما بشرط الترك على الأشجار فلا يصح لأنه شرط لا يقتضيه العقد، وفيه لأحد المتعاقدين منفعة وهي زيادة النمو والنضج. ولا يخفى أنهم في هذا الزمان وإن لم يشترطوا الترك لكنه معروف والمعروف كالمشروط، ولم أر من صرح بذلك، وينبغي جوازه، فإنه حيث جاز للعرف بيع المعدوم مع أن بيعه باطل لا فاسد فيجوز البيع مع هذا الشرط بالأولى. (هذه النصوص منقولة من مواضع متفرقة).

وينبغي أن يطال النظر إلى هذه النصوص، فهي تنطق بالروح العالي الذي كان يملأ صدور الفقهاء، وتدل على مقدار احترامهم لعرف الناس وعاداتهم، وعلى مقدار فهمهم للقواعد الفقهية، وأنها ما وضعت إلا لمصلحة العباد وضبط التعامل بينهم، وأنه يجب أن تخضع لعرفهم، وأن تخضع للضرورات والخرج، فلا يجوز أن تجمد الفقهيات الاجتهادية أمام حوادث الزمن وأمام ما يجد فيه من عادات

ومصطلحات، وهي قابلة للتجدد وقابلة للتغير أمام العرف العام وأمام العرف الخاص.

عمر بن الخطاب رضي الله عنه أسقط الحد عام المجاعة ولم يقطع أيدي غلمان حاطب لأن الضرورة قامت عذراً عنده درأ به الحد. وأحمد رضي الله عنه وافق عمر في الفصلين، والحنفية تركوا القياس وهو أحد الأدلة الشرعية بالعرف العام، وخصصوا النص بالعرف العام، وإذا رجعت إلى قواعدهم التي توجب في المخصص أن يكون متصلاً قلت إنهم نسخوا عموم النص بالعرف العام، إذ العرف قد لا يطرأ إلا بعد قرون من ورود النص فيظل النص معمولاً به قروناً طويلة ثم يجد العرف فيتقبض النص ويقتصر على ما وراء المتعارف ويأخذ المتعارف حكماً آخر خلافاً لحكم النص فيصير الشيء مباحاً بالعرف بعد أن كان حراماً بالنص. وقد أهدر الحنفية دلالة النص وهي إحدى الدلالات اللفظية، حيث جوزوا الإجارة على نسج الغزل بالثلث، مع أن دلالة النص الاستفادة من قفيز الطحان تحرم هذه الإجارة.

وقد علل أبو يوسف النص في الرويات بالعرف، وبنى على هذا أنه إذا تغير الكيل في البر والشعير وتغير الوزن

فى الذهب والفضة، اعتبر العرف الطارئ لا عرف النص، غير أن الفقهاء لم يقفوا عند هذا الحد وأجازوا التعامل فى الدراهم بالعدد بدلاً واستقراضاً وإن تفاوت وزنها، مراعاة للعرف ومراعاة للضرورة، وفى هذا خروج على النص جملة لأنه إلغاء للمعيارية بالكيل والموزون.

وجعل الحنفية العرف الخاص قاضياً على النصوص المذهبية فى مسألة ثمن البيع المتقدمة إذا كان من عادة السوق دفع شئ من الثمن كل جمعة لا دفعه جملة واحدة والمذهب ليس كذلك، وأجازوا بيع الثمار واعتبار تركها مشروطاً، وقد كان بيع الثمار باطلاً، وكان شرط الترك فاسداً.

ورأى بعضهم أن يعمل العرف الخاص ما يعمل به العرف العام، أى أنه يلغى قياساً ويخصص نصاً ويهدر دلالة نص. وما هم أولئك فتحوا الباب للمفتين ليفتوا تبعاً لتغير العرف العام والخاص، وتبعاً للضرورة والخرج، وأجازوا للحاكم العمل بالقرائن، وأجازوا له النهى عن سماع دعوى المتعنت، وما أشبه ذلك.

ولا يغيب عن الأذهان أن الأحكام المستفادة من النصوص قليلة جداً بالنسبة للأحكام الاجتهادية، فالأحكام

الاجتهادية قابلة للتغير بالعرف العام والخاص، والأحكام المستفادة من النصوص قابلة للتخصيص بالعرف العام باتفاق، وبالعرف الخاص على رأى بعض الحنفية.

فهل توجد مرونة فى القوانين تسمع الناس أكثر مما فى هذه الأحكام؟ وهل يصح مع هذا أن يقول أحد إن قواعد الفقه جامدة لا تسمع الناس فى كل عصر ومكان؟ الحق أن هذا ظلم لهذه القواعد، ولكنه ظلم جره تزمى الفقهاء المحدثين الذين لم يفهموا روح الدين ولا روح الفقهاء المتقدمين.

وقد يبدو لأول الأمر أن العمل بالعرف على الطريقة التى أسلفناها عمل بما ليس دليلاً شرعياً، إذ الأدلة الشرعية لا تخرج عن الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والعرف ليس واحداً منها.

وقد حاول العلماء من قبل تسويغ اعتباره دليلاً بوجوه كثيرة يعرفها من لهم سعة اطلاع على كتب الفقه والأصول، وكلها أوجه لا تثبت على التحقيق، وأرى أن العمل به عمل بالأدلة الشرعية، وعمل بما يستفاد من مدارك التشريع فى مواطن كثيرة، وإن شئت فقل إنه عمل بأدلة الكتاب.

فى الكتاب الكريم: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾،

﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾.. هذان النصان يجب أن تبقى سيطرتهم تامة على جميع التشريع الإسلامي، فإذا ما وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة يوقع في الحرج لحدوث ضرورة ما، أو لحدوث عرف عام يوجب تركه الحرج، وجب أن تقف النصوص الخاصة عن عملها في تلك المواطن، وأن يُعمل بالنص العام القاطع الموجب لنفي الحرج، من ذلك تعلم أن العرف ليس دليلاً، وأنه لم يعمل به لاعتباره دليلاً وإنما يعمل به امثالاً للدليل العام القاطع الموجب لنفي الحرج.

١٢ - الاجتهاد في المذهب

كان من حق هذا الفصل أن يوضع بجوار فصل الاجتهاد الخاص، ولكن أخرناه؛ لأنه نتيجة البحث السابق، فناسب أن نذكره بجواره.

عُلم مما أسلفناه في الفصل السابق أن للمفتي الآن أن يفتي على عرف أهل زمانه وإن خالف فتوى المتقدمين، وأنه لا بد للمفتي من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس، وأنه ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا أضاع حقوقاً كثيرة، وكان ضرره أعظم من نفعه.

فللمفتي الآن أن يخصص نصاً بالعرف العام، وأن يترك القياس بالعرف العام، ويترك دلالة النص بالعرف العام، وأن يترك المنصوص عليه في ظاهر الرواية للعرف الخاص أو للضرورة والحرج، وأن يرجح رأياً على رأي لسبب من هذه الأسباب وإذا لم يفعل ذلك كان ضرره أعظم من نفعه وأضاع حقوقاً كثيرة.

هذا هو الفقه الذي لا يمكن لشخص يُقدَّر عقله أن يحيد عنه، فإن استطاع العلماء سد باب الاجتهاد المطلق فلن يستطيعوا سد باب الاجتهاد الخاص، وإن استطاعوا فلن يستطيعوا سد باب الاجتهاد في المذهب لاختيار رأي يلائم عرفاً عاماً أو خاصاً، أو رأي قضت به ضرورة عامة أو خاصة، أو لاستنباط رأي في حادثة لم يكن منصوصاً عليها. والحق أن الاجتهاد في المذهب لم ينقطع في أي عصر من العصور الماضية، وهو باق إلى الآن، فالحوادث لا نهاية لها، ولا يمكن أن تحدها الكتب ويحوطها الحصر، وفي كل يوم تجد للقضاة والمفتين حوادث لا عهد للكتب بها فيستنبطون لها أحكاماً طبقاً للقواعد العامة، وتنسب هذه الأحكام إلى مذهب القضاة والمفتين، وسيستمر هذا ما بقيت

الدنيا، وما احتاج الناس إلى القضاء والافتاء.

١٣- سوابق التشريع في مصر في

العمل بالأقوال الضعيفة

من مذهب أبي حنيفة وبغير مذهب

أبي حنيفة

صدرت لائحة سنة ١٨٨٠

واشتملت المادة العاشرة منها (على أن الأحكام تكون أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة، ولكن نظراً لفساد الزمان يحكم القضاة في حد القتل بمذهب الصاحبين والأئمة الثلاثة).

وصدر القانون رقم ٢١ لسنة ١٩١٠ ونصت المادة ٢٨٠ منه على وجوب العمل بالراجح في مذهب أبي حنيفة، وبمذهب أبي يوسف في مقدار المهر، وبما نص عليه القانون المذكور مما ليس راجحاً في مذهب أبي حنيفة؛ وبما نص عليه مما ليس راجحاً عدم حيف المقر له إذا ادعى المقر أنه كاذب في إقراره، وجواز الحكم على الغائب بعد إعلانه ولو في وجه النيابة إذا لم تعلم جهة إقامته؛ واشتمل القانون أيضاً على اعتبار من انتهت إليه اليمين ولم يحضر مجلس القضاء ناكلاً، وليس هذا مذهب أبي حنيفة.

وصدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ وأخذ فيه برأى محمد في التطبيق للعيوب، وليس هذا رأياً راجحاً في المذهب، وأخذ فيه برأى مالك في نفقة المعتدة، وفي التطبيق، وضرب الأجل لزوجة المفقود لتعتد بعده عدة وفاة وتزوج، وفي الأجل ضروب في القانون للمفقود بجميع أنواعه، أخذ بآراء ضعيفة في مذهب مالك.

هذه سوابق التشريع صدرت على أيدي علماء المذاهب الأربعة في قانون سنة ١٩٢٠، وأخذ فيها برأى شيوخ الحنفية الأجلاء في قانون سنة ١٨٨٠ وقانون سنة ١٩١٠، وهي مبنية على جواز القضاء بغير مذهب القاضي، وبالضعيف من مذهبه إذا أمر بذلك ولي الأمر لمصلحة، وقد ظهر ما أسلفناه صحة هذا الرأي، وأنه حق لا يصح أن ينازع فيه، ويجب أن يلاحظ أن قانون سنة ١٩١٠ وإن أوجب على القضاة الحكم بالراجح فإنه لم يجعل الحكم باطلاً غير نافذ إذا صدر بالمرجوح، وذلك أن المادة ٣٢٧ جعلت التماس إعادة النظر لإبطال الحكم مقبولا إذا لم يصادف الحكم قولاً في المذهب، أما إذا صادف قولاً ولو ضعيفاً فإنه لا يقبل التماس ولا ينقض الحكم.

١٤ - السياسة الشرعية

السياسة الشرعية: تدبير مصالح العباد على مقتضى قواعد الشريعة الإسلامية فيما كان منصوباً عليه في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أو أجمع عليه المسلمون من وجوب وحرمة وجب اتباعه وعدم الخروج عنه، ولا يجوز لولى الأمر إحداث شئ من النظم يصادمه ويهدمه، وما لم يكن منصوباً عليه أو مجمعاً عليه فهو محل الاجتهاد يجوز أن يوضع له من النظم ما لا يخرج عن قواعد الشريعة العامة مما يكون الغرض منه الوصول إلى حق والخروج من باطل، ورد الظالمين عن ظلمهم وتوفير أسباب السعادة والهناء للعباد، ولما كانت نصوص الكتاب والسنة لا تفي بتفصيلات الحوادث جميعها في كل زمان ومكان، كان من الحتم أن توضع النظم، وهذا ما نسميه السياسة الشرعية، لذلك كانت السياسة مما لا يستغنى عنها مذهب من المذاهب، ولا تستغنى عنها دولة من دول الإسلام، قال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل بالسياسة الشرعية أنه الحزم، ولا يخلو من القول به إمام، وقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن

الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحاب، فقد جرى في عهد الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، ونفى عمر بن الخطاب نصر بن حجاج ولم يكن هناك سبب لنفيه إلا أنه كان جميلاً تفتن به النساء، وحرق عمر قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب فيه عن الرعية (فعل ذلك محمد بن مسلمة بأمره)، وألزم الصحابة أن يقلوا من الحديث عن رسول الله ﷺ لما اشتغلوا به عن القرآن سياسية منه للرعية، إلى غير ذلك مما فعله عمر ومن بعده من الخلفاء.

وقد تدل هذه الحوادث التي فعلها عمر رضى الله عنه والتي فعلها غيره على أكثر مما صدرنا به هذا البحث، وأكثر مما قاله ابن عقيل في الفنون، غير أنى لا أريد الآن أن أستدل بها على أكثر من هذا، فلنتقصر الآن على أنه لا يجوز لولى الأمر النهي عن واجب ولا الأمر بمحرم، أما ما عدا ذلك فيجوز أن

يضع له من الأنظمة ما يرى فيه مصلحة للأمة.

١٥ - طاعة ولي الأمر

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾: أمر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء أكان ما أمر به في الكتاب أم لم يكن فيه، فإنه أوتى الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولى الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول إيداناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة، كما صح عنه عليه السلام: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وقال: "إنما الطاعة في المعروف"، وقال في ولاة الأمور: "من أمركم منهم بمعصية الله فلا سمع له ولا طاعة".

وقد اختلف في أولى الأمر: ف قيل: هم الأمراء، وقيل: هم العلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد. والتحقيق أن الآية تناول الطائفتين، وطاعتهم من طاعة الرسول، فالعلماء يبلغون أمر

الرسول، والأمراء ينفذون، فتجب طاعتهم.

وفي الآلوسى: واختلف في المراد بهم، ف قيل أمراء المسلمين في عهد الرسول عليه السلام وبعده، ويندرج فيهم الخلفاء والسلاطين والقضاة وغيرهم. وقيل: المراد بهم أمراء السرايا، وقيل: المراد بهم أهل العلم، وحمله كثير - وليس بعيد - على ما يعم الجميع لتناول الاسم لهم، لأن للأمراء تدبير أمر الجيش والقتال، وللعلماء حفظ الشريعة وما يجوز وما لا يجوز. ثم إن وجوب الطاعة لهم ما داموا على الحق، فلا تجب طاعتهم فيما خالف الشرع، إنما الطاعة في المعروف.

وهل يشمل المباح أولاً؟ فيه خلاف، ف قيل: إنه لا تجب طاعتهم فيه لأنه لا يجوز لأحد أن يحرم ما حله الله تعالى، ولا أن يحلل ما حرمه الله تعالى، وقيل: تجب طاعتهم أيضاً كما نص عليه الحصكفي وغيره، وقال بعض محققى الشافعية: تجب طاعة الإمام في أمره ونهيه ما لم يأمر بمحرم، وقال بعضهم: الذى يظهر أن ما أمر به مما ليس فيه مصلحة عامة لا يجب امتثاله إلا ظاهراً فقط، بخلاف ما فيه ذلك، فإنه يجب باطناً أيضاً، وكذا يقال في المباح الذى فيه ضرر للمأمور به. انتهى.

فعلم من هذه النصوص أنه لا تجب الطاعة إذا أمر ولى الأمر بمحرم أو نهى عن واجب، أما إذا أمر بمباح فيه مصلحة عامة، أو نهى عن مباح فيه ضرر، فإنه يجب امتثال أمره ونهيه ظاهراً وباطناً على رأى الحصكفى وغيره من الحنفية، وعلى رأى محققى الشافعية، والمباح الذى لا مصلحة فيه إذا أمر به الإمام يجب امتثال أمره ظاهراً فقط. وغير خاف أن الامتثال ظاهراً وباطناً يحدث حكماً شرعياً آخروياً وحكماً دنيوياً، فأمر الإمام يحدث وجوباً شرعياً، ونهيه يحدث حرمة شرعية. وقد يقال: إن الحاكم هو الله تعالى وليس لأحد غيره أن يحلل ويحرم. وهذا صحيح، غير أن الحكم الذى يحدث عند أمر الإمام ونهيه لم يحدث بأمره ونهيه، بل حدث بأمر الله تعالى؛ وخطاب التكليف ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرِّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ يتوجه على الناس عند أمر الإمام أو نهيه، فالأمر من قبل الإمام سبب فى توجه الخطاب، كما أن الزوال سبب فى توجه الخطاب بإقامة الصلاة؛ فالذى أحل وحرّم هو الله تعالى.

١٦ - التخصيص فى القضاء

لا نزاع فى جواز التخصيص فى القضاء، وهو مبدأ مقرر فى كتب الفقه،

لأن سلطة القضاء من حق الحاكم، له أن يسندّها جميعها إلى شخص واحد، وله أن يسندّها إلى أشخاص، وله أن يجزئها، فيولى للمظالم قاضياً، وللمواريث قاضياً، وللتحجير والتفليس قاضياً، ولا نزاع فى أنه إذا خصص بعض القضاة بأنواع وجب عليه أن يعين لباقى الأنواع قضاة آخرين أو يسمع الدعاوى بنفسه. وقد قرر الفقهاء أيضاً أن الحقوق لا تسقط بالتقادم، وفرعوا عليه أن إقرار شخص بحق يلزمه ذلك الحق وإن طالت المدة. هذا قدر لا تنازع فيه، ولكن هل يطرد هذا فى كل دعوى ينهى الحاكم عن سماعها مهما كانت الأسباب الداعية إلى النهى، أو أنه توجد دعاوى قد ينهى الحاكم عنها لأسباب خاصة فلا يجب عليه سماعها ولا إنابة غيره لسماعها؟ هذا محل النزاع فى مسألة التخصيص، وهو موضع دقيق يصلح أن يكون مثاراً للنزاع، وأن يكون موضع اختلاف الآراء. وسنستعين على حله بمدارك الفقهاء، وسوابق التشريع فى القضاء المصرى.

صدرت أول لائحة للمحاكم الشرعية سنة ١٨٨٠ واشتملت المادة ١٤ منها على النهى عن سماع الدعوى بعد مضى خمس عشرة سنة إلا فى الوقف والإرث، فبعد ثلاث وثلاثين

سنة، ولم يسمع الحاكم دعوى نهى عنها ولم يعين من يسمعها من غير القضاة.

صدرت بعد ذلك لائحة سنة ١٨٩٧ وتضمنت المادة ٣٠ منها المنع من سماع دعوى الوقف واستبداله وغير ذلك مما يتعلق به من الشروط إلا إذا وجد إشهاد شرعى ممن يملكه على يد حاكم شرعى، وتضمنت المادة ٣١ المنع من سماع دعوى الزوجية والطلاق والإقرار بهما بعد وفاة أحد الزوجين إلا إذا كانت الدعوى مؤيدة بأوراق خالية من شبهة التصنع تدل على صحتها، وتضمنت المادة ٢٩٦ المنع من سماع الدعوى لمضى المدة على النحو المبين فى المادة ١٤ من لائحة سنة ١٨٨٠، ولم يسمع الحاكم دعوى نهى عنها فى هذه اللائحة ولم يعين من يسمعها.

٩ صدر بعد ذلك قانون سنة ١٩١٠ واشتملت المواد ١٠٠، ١٠١، ١٣٧، ٣٧٦ على النهى عن سماع الدعاوى المبينة فيها، ولم يسمع الحاكم دعوى من هذه الدعاوى ولم يعين من يسمعها، وصدر قانون سنة ١٩٢٠ ونهى فى المادة ٣ منه عن سماع دعوى أن للمعتدة عادة فى الحيض أكثر من سنة، ولم يعين الحاكم من يسمع مثل هذه الدعوى.

وضع قانون سنة ١٩٢٠ بحضور أصحاب الفضيلة شيخ الأزهر محمد أبى الفضل ومفتى مصر السابق الشيخ محمد بخيت كبير الحنفية وشيخ المالكية بالنيابة وشيخ الشافعية بالنيابة، وكان الأستاذ الشيخ محمد بخيت أكبر فقيه من واضعى قانون سنة ١٩١٠، وعرض هذا القانون على مجلس الشورى وبمحث وأقر عليه بحضور قاضى مصر إذ ذاك، والأستاذ التقى المرحوم الشيخ حسونة النواوى، ولائحة سنة ١٨٨٠ معروفة بأنها لائحة الشيخ المهدي العباسى، وكان رحمه الله حجة فى الفقه، صلباً فى رأيه، أميناً فى دينه.

هذه سوابق التشريع، وقد أوجدت نوعاً من النهى عن دعاوى لأسباب خاصة مع العلم بأن ولى الأمر لا يسمعها ولا يعين من يسمعها، فهل خرج هؤلاء العلماء كلهم على قواعد الفقه جهلاً أو تقية من ظلم الحكام، أو أنهم فهموا الفقه وعملوا به؛ أما أنا فأبادر إلى القول بأنهم ما جهلوا وما خافوا، وأنهم كانوا على حق فيما فعلوه.

من خبر القضاء وألمَّ بماضيه البعيد والقريب لا يزال فى نفسه أثر من مرارة الشكوى من أحكام صدرت بزوجيات وأنساب ووصايا وأوقاف وشروط فى

أوقاف (نفقات لمعتدات متعنتات، وكانت هذه الأحكام تبنى على شهادة الشهود وحدهم، وعلى حيل أحكم أمرها ودبرت فيها طرق التزوير بمهارة، وكانت التجارب دائماً تؤيد صدق هذه الشكايات وخطأ تلك الأحكام، فلم يكن لولاة الأمور بد من أن يضعوا سداً أما هذه الضلالات والمفتريات، وأمام ذمم الشهود التى تباع وتشترى، وقد كانت الشهادات أقوى الأدلة الشرعية أيام كان الدين وازعاً، وكان خبر الفرد من الحديث حجة تؤخذ منه شتى الأحكام الشرعية، ولكن الناس غير الناس، وتحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور، لذلك وضعت قواعد النهى عن سماع بعض الدعاوى إلا مؤيدة بأوراق تدل على صحتها أو تقربها من الصحة، ولم يخطر لهم على بال وقت وضع هذه القواعد أن يسمع ولى الأمر هذه الدعاوى، وإنما قصدوا إحصاء الباب فى وجه المزورين وإعدام هذه القضايا، وليس من المعقول أن يسدوا الباب أمام القضاة ثم يفتحوه أمامهم أو أمام من ينيونه عنهم، وإلا كان هذا عبثاً وسبخرية واستهانة بالقضاة وتسجيلاً عليهم أنفسهم ليسوا أهلاً لسماع هذه الدعاوى لغفلتهم وجهلهم.

وإذا نظر إلى الدعاوى المنهى عنها فى جميع القوانين يرى أن الغرض من النهى هو تقييد الأدلة؛ وعدم الاعتماد على شهادة الشهود وحدها لا يخرج عن ذلك إلا النهى عن السماع لمضى المدة، وإلا النهى عن سماع أن للمعتدة عادة فى الحيز أكثر من سنة؛ والنهى لمضى المدة وافق القانون فيه الفقه، والنهى فى مسألة المعتدة بنى على أن لولى الأمر أن يمنع سماع دعوى المتعنت. وسيذكر هذا بعد.

كان من المعقول بعد أن تغيرت الذمم وضعفت العدالة أن يفقد دليل الشهادات قيمته التى كانت له من قبل، وأن يحل مكانه دليل أقوى منه تطمئن إليه نفوس القضاة وهو الدليل الكتابى. والأحكام الشرعية تتغير بتغير العرف والزمان، ولم تكن الشهادات أقوى الأدلة إلا لقوة الصدق ومتانة الخلق، ولم يكن الخط مهذراً عند جميع فقهاء الحنفية المتقدمين إلا لضعف حجته؛ لأن الخط يشبه الخط، أما الآن فقد استرد الدليل الكتابى قوته التى منحها الله إياه فى كتابه، وأصبح لنفى الشبه طريق قوى هو طريق الخبراء، وطريق أقوى وهو طريق التسجيل الرسمى.

تغير الذمم والتجارة بالشهادات أمام المحاكم دعت ولادة الأمور أن يقيدوا

قبول الشهادات بأن تصحب بدليل قوى. فالواقع أن النهى عن سماع هذه الدعاوى معناه النهى عن قبول نوع من الأدلة الضعيفة، وإحلال نوع من الأدلة القوية مكانه، والبينة فى لسان الشارع معناها ما يظهر به الحق، ولها أفراد كثيرة، منها الدليل الكتابي، والقرائن، وشهادة الشهود، وغير ذلك مما هو معروف فى كتب الفقه. فهذا نوع من التخصيص لا يدخل فى النوع الأول الذى هو من باب توزيع السلطة، وإنما هو نوع آخر من باب تقييد الأدلة. أما النهى لمضى المدة والنهى فى مسألة المعتدة فلقطع الحيل والتزوير، ولأن هذه دعاوى يكذبها الظاهر، والدعاوى التى يكذبها الظاهر لا يجوز سماعها، كما سيعلم مما يأتى:

وليس هذا نسخاً لشيء نص عليه، وإنما هو تخصيص لنصوص اعتبار الشهادة بالضرورة والخرج، وبقيت الشهادة يعمل بها فى غير الدعاوى المنهى عنها، وقد فعلت الضرورة وفعل الخرج أكثر من هذا كما علم مما أسلفناه فى البحث الحادى عشر.

وقد يقال: إن هذا يؤدى إلى ضياع بعض الحقوق التى تكون ثابتة فى الواقع وليس لها دليل إلا الشهادات، ونحن لا ننازع فى هذا، ولكنه شر قليل يغتفر

بجانب الخير الكثير الذى جاء بسبب النهى، وهو طرد الدعاوى المكذوبة فى الوقف والنسب والزواج والطلاق والوصية والإيصاء ونفقة المعتدات، وقد كان يحصل مثله سواء بسواء أيام كان الفقهاء لا يعتمدون الأدلة الخطية باتفاق منهم، وكما يحتاج الناس إلى إثبات زوجية حقة ونسب صحيح فإنهم يحتاجون إلى نفى زوجية كاذبة ونفى نسب باطل.

والواقع الذى دلت عليه التجارب أن هذه القيود فى طرق الإثبات كما أسميها أنا، أو فى سماع الدعاوى كما يقول الناس، حملت الناس جميعهم على العناية بحقوقهم وتدوينها، فلم تضع حقوق بواسطة هذه القيود، وإنما تأكدت بأقوى طرق الإثبات، وكانت النتيجة طرد الدعاوى المكذوبة من أمام المحاكم وبقاء الدعاوى الصحيحة. وإذا كان الناس يحرصون على حقوقهم فى قيراط من فدان، وعلى كتابة الديون ما قل منها وما كثر لعلمهم أن الكتابة هى طريق الإثبات أمام المحاكم الأهلية، فهم أشد حرصاً بلا ريب على أعراضهم وأنسابهم، ففكرة ضياع الحقوق بواسطة النهى عن سماع الدعاوى إلا مؤيدة بأوراق مسجلة فكرة خيالية صرفة لا

تشدها التجارب ولم تصقلها مزاولة الأعمال.

وضح مما أسلفناه أن النهى عن الصور التى وردت فى جميع القوانين كان الغرض منه إقفال باب الحيل والتزوير فى الدعاوى التى يكذبها الظاهر، وهى دعوى الحق بعد مضى المدة، ودعوى المعتدة أن لها عادة فى الحيض أكثر من سنة، وكان الغرض منه تقييد الأدلة وحمل الناس على إثبات حقوقهم بأدلة أقوى من الشهادات بعد أن ظهر ضعف دليل الشهادات وأصبحت قضية مرضوضة لا يصح الاعتماد عليها فى القضايا الهامة التى تنظرها المحاكم. وقد نجحت هذه التجارب، ونحزى زعماء الفتنة وقادة الضلال.

والآن نشير إلى أقوال الفقهاء التى ترشد إلى أن هناك نوعاً من النهى عن سماع الدعوى لا يجب فيه أن يسمع الحاكم الدعوى المنهى عنها ولا أن ينب عنه من يسمعها.

فى البحر، وقد قدمنا أن من القضاء الباطل القضاء بسقوط الحق لمضى سنين، وما فى المبسوط لا يخالفه، وهو: "رجل ترك الدعوى ثلاثاً وثلاثين سنة ولم يكن له مانع من الدعوى ثم ادعى لا تسمع دعواه؛ لأن ترك الدعوى مع

التمكن يدل على عدم الحق ظاهراً"، فإنه ليس فيه قضاء بالسقوط وإنما فيه عدم سماعها، وقد كثر السؤال بالقاهرة عن ذلك مع ورود النهى من السلطان أيده الله بعدم سماع حادثة لها خمس عشرة سنة، وأفتيت بعدم سماعها عملاً بالنهى. وقال ابن عابدين فى حاشية الدر: قال فى الأشباه: ويجب عليه سماعها. أى ويجب على السلطان الذى نهى قضاته عن سماعها بعد هذه المدة أن يسمعها بنفسه كى لا يضيع حق المدعى. والظاهر أن هذا حيث لم يظهر من المدعى أمارة التزوير.

وفى رسالة نشر العرف: فاعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص فى كتب المذهب فى المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان فى زمانهم لقال بما قالوه مما يستخرج به الحق من ظالم أو يدفع دعوى متعنت ونحوه بعدم سماع دعواه.

وفى الرسالة المذكورة أيضاً بعد أن عدّد أشياء من التى حكموا فيها القرائن والعرف قال: ومنها عدم سماع الدعوى ممن عرف بحب المردان على تابعه الأمر بمال، كما أفتى به أبو السعود والتمرتاشنى والرملى، وعدم سماع

الدعوى ممن سكنت بعد اطلاعه على بيع جاره أو قريبه داراً مثلاً.

وقد عللوا النهى عن سماع الدعوى بمضى خمس عشرة سنة بقطع الحيل والتزوير، ولم يذكروا له سبباً غير هذا، وإذا تأملنا جميع الأسباب التى منع لأجلها سماع الدعوى المذكورة هنا نجد أنها ترجع إلى سبب واحد فى الحقيقة وهو تكذيب الظاهر للمدعى، فعدم سماع الدعوى لمضى ثلاث وثلاثين سنة سببه أن المدعى يكذبه الظاهر، وعدم سماع دعوى القريب والجار الدار على قريبه أو جاره بعد رؤيته يتصرف فيها وبعد سكوته عن تصرفه سببه هذا، لأن السكوت دليل فى الظاهر على أن المتصرف هو صاحب الحق فى الدار، ولم يحددوا مدة لعدم سماع هذه الدعوى، وعدم سماع دعوى المعروف بحب المردان على تابعه الأمر سببه قطع دابر الحيل والتزوير المعروفة من أمثال هؤلاء، وما عرف عنهم دليل على أن الظاهر يكذبهم، والنهى عن سماع الدعوى بعد مضى خمس عشرة سنة عللوه بأنه لقطع الحيل والتزوير، لأن سكوت المدعى هذه المدة فى غير الوقف والإرث دليل على تكذيب الظاهر للمدعى، والمعروف من تتبع الحوادث

التى منع الفقهاء فيها من سماع الدعوى بناء على تكذيب الظاهر، أنهم لا يريدون من أحد سماعها لا القضاة ولا غيرهم، ولذلك قال ابن عابدين بعد أن نقل حكم وجوب السماع على الإمام بعد النهى عن الدعوى: والظاهر أن محل هذا حيث لم يظهر من المدعى أمانة التزوير، ومعناه أنه إذا كان النهى لظهور أمانة التزوير (وهى موجبة لتكذيب الظاهر) لا يجب على الإمام السماع بعد النهى.

وقد صرح ابن عابدين فى رسالة نشر العرف: بأن للمفتى والقاضى الآن أن يفعلوا كما كان يفعل الفقهاء من قبل فيضعا من القواعد ما يستخرج به الحق من الظالم وما يدفع دعوى المتعنت بعدم سماع الدعوى ونحوه.

لذلك يجب أن يفرق بين أنواع النهى، فما كان منها من قبيل التخصيص وتوزيع السلطة وهو المعروف فى لوائح الترتيب لا يجوز له أن يتركه بدون قاض يسمعه، وله أن يسمعه بنفسه، وما كان منها من قبيل النهى عن الدعوى لمضى المدة قطعاً للحيل والتزوير لا يجب عليه أن يسمعه ولا أن يعين من يسمعه.



يسمع قول بعيد عن الفقه ومدارك
الفقهاء.

فالقول بأن النهي عن السماع دائماً
يوجب على الإمام أن يسمع أو يعين من





كيف نتعامل مع الواقع (*)

تقديم : ا.د. جمال عطية
إدارة الجلسة :
المستشار/ طارق البشرى

ورقة عمل الندوة :

فى إطار المشروعات التى يقوم بها المعهد العالمى للفكر الإسلامى تحقيقاً لإسلامية المعرفة، تحتل بعض الأمور الأولية أهمية خاصة، ومن بينها: كيف نتعامل مع القرآن والسنة، وكيف نتعامل مع التراث، وكيف نتعامل مع الفكر الغربى، وكيف نتعامل مع الواقع.

ويقتضى حديثنا عن الواقع أن نعرفه، وفى هذا الصدد نجد الفلاسفة قديماً وحديثاً قد اختلفوا اختلافاً كبيراً فى تعريف الوجود بسبب اختلافهم فى المنطلقات التى بدأوا منها، فبعضهم لا يرى موجوداً حقيقياً إلا الله، وبعضهم لا يعترف إلا بالوجود المادى، وينفى

بالتالى ما وراء الطبيعة، كما ينفى المعنويات والأفكار والخيال والمثال، وبعضهم يفرق بين واجب الوجود ويمكن الوجود، أو بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل... إلخ.

ولا يعيننا فى هذا البحث أن نحسم هذه الأمور، ولأن مقصودنا أشمل من أن يتأثر بهذه التحديدات نفضل الأخذ بتعريف شامل كتعريف المعتزلة قديماً الذى يشمل الموجود بالقوة والموجود بالفعل، أو كتعريف وليام جيمس حديثاً الذى يشمل كل شئ، فيدخل فيه بذلك إلى جانب الماديات: الأفكار والحقوق، والرياضيات، والعلاقات، والخيال، بل

(*) سمنار نظمه المعهد العالمى للفكر الإسلامى بتاريخ ١٩٩٢/٦/٢٢.

والسلب أيضاً.

ويهمنا الأخذ بالتعريف الشامل؛ لأن المعهد العالمى للفكر الإسلامى يعطى الأولوية فى اهتماماته للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مما يجعل مجال بحثه يتعدى الماديات إلى الأمور المعنوية.

والمقصود بالواقع فى هذا البحث هو واقع الفرد وواقع الجماعة، سواء فى حالة السكون أو فى حالة الحركة.

وكما اختلف الفلاسفة فى كنه الواقع، اختلفوا كذلك فى موقفهم منه، وإن كانت غالبية النظريات الوضعية تنطلق من الواقع مصدراً لقيمها.

ولا يتسع المجال لمناقشة هذه النظريات، فنحن ننطلق من أن الواقع ليس مصدراً للقيم، بل القيم مصدرها الوحي، وهى حاكمة على الواقع وليست مستقاة منه.

ونتناول الموضوع تحت النقاط التالية:

أولاً: أنواع الواقع ومستويات التعامل معه:

أ- يتنوع الواقع وفقاً للوحدة موضوع الدراسة، فهناك الفرد، والأسرة، والمؤسسة، والمجتمع، والدولة، والأمة، والبشرية، إلى غير ذلك من الوحدات.

ب- كما يتنوع الواقع وفقاً لزاوية الاهتمام، فهناك الجانب الروحى، والنفسى، والخلقى، والاقتصادى، والاجتماعى، والسياسى، إلى غير ذلك من زوايا الاهتمام.

ج- والواقع حين نتعامل معه له مستويات يمكن أن نشير إلى ثلاثة منها:

١- الواقع الذى راعاه المشرع عند نزول الوحي، وهو فى جملة مراعاة لسنن الله فى الأنفس والمجتمعات دون غيرها من مؤثرات البيئة والزمان والمكان؛ نظراً لأن التشريع خالداً إلى يوم القيامة، وقابل للتطبيق على الأفراد والجماعات مهما اختلفت بيئاتهم وظروف زمانهم ومكانهم، وحين كان ينزل القرآن- رداً على سؤال أو حلاً لمشكلة- بلفظ عام فإن القاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

أما السنة النبوية فمنها ما يعتبر تشريعاً عاماً ينطبق عليه ما ينطبق على القرآن من الاقتصار على مراعاة سنن الله فى النفس والمجتمع دون مراعاة ظروف البيئة والزمان والمكان؛ وهو بهذا تشريع خالد شأنه شأن القرآن الكريم.

ومن السنة النبوية ما جاء مراعاة لواقعة معينة أو ظرف معين؛ حيث صدر عن الرسول ﷺ قضاء فى خصومة أو

رداً على استفتاء أو تعبيراً عن خصوصية من خصوصيات الرسول، وهو بهذا يراعى إلى جانب سنن الله في النفس والمجتمع ظروف الحالة، ومن هنا كان نطاقه التشريعي محدداً، وإن لم يكن معدوماً.

٢- وهناك مستوى آخر من مراعاة الواقع هو ما راعاه الأئمة المجتهدون في استنباط الأحكام حين كانوا ينزلون حكم الكتاب والسنة على ظروف بيئاتهم وزمانهم ومكانهم، وهذا أحد أسباب الاختلاف في الأحكام على ما هو مبين في كتب أصول الفقه.

فالواقع الذي يراعيه المجتهد هنا يدخل فيه أعراف الناس وعاداتهم ونظم حياتهم المستقرة عليها معاملاتهم، ومن هنا كان العرف واستصحاب الحال مصدراً من مصادر الاجتهاد، وبطبيعة الحال فلذلك شروطه، ومن أهمها عدم مخالفة هذا العرف لنص في الكتاب أو السنة.

٣- وهناك مستوى ثالث من مراعاة الواقع، حين يستفتى المفتى في واقعة معينة، وحين يحكم القاضى في نزاع محدد، ففي كلتا الحالتين تدخل في الاعتبار ظروف أخرى من الواقع تتعلق بالمستفتى والمتقاضين وظروف الواقعة، مما هو أخص وأدق من مجرد

مراعاة العرف العام والأحوال العامة للمجتمع والعصر والمكان.

ثانياً: التعرف إلى الواقع:

كيف يتم التعرف إلى الواقع بمستوياته المختلفة التي أشرنا إليها؟

١- أما التعرف إلى سنن الله في النفس والمجتمع فإن ما ورد في الكتاب والسنة من هذا النوع يحتاج إلى تصنيف وبحث، ولكنه لا يصح الاكتفاء به عن مداومة البحث في المزيد من سنن الله في النفس والمجتمع بأساليب البحث المختلفة توصلاً إلى معرفة القوانين التي فطر الله عليها النفس والمجتمع.

٢- هناك كذلك من أمور الواقع ما يرجع إلى عوامل الوراثة ويحتاج لذلك إلى البحث في قوانين الوراثة والعوامل التي تؤثر فيها والنتائج التي تترتب عليها وإمكان أو عدم إمكان تعديل هذه النتائج.

٣- هناك كذلك أثر البيئة الناتج عن الوسائل التعليمية والإعلامية والمؤثرات الأخرى الاجتماعية التي تشكل واقع الفرد والمجتمع، وتحتاج كذلك إلى البحث والدراسة والتحليل.

٤- كما أن هناك مصالح الناس - وهي المقصد الأعلى للتشريع - التي تتغير وتتطور وفقاً لتغير الحياة المدنية

والاجتماعية والاقتصادية والسياسية،
والتي تحتاج إلى متابعة ومعرفة وثيقة؛
سعيًا إلى تفهمها لبناء الأحكام
الاجتهادية عليها.

٥- ثم هناك أخيراً الحالات الفردية
التي لها خصوصيتها، والتي تحتاج
كذلك إلى الدراسة والاستقصاء.

وواضح من هذه الأمور التي يلزم
التعرف عليها أن منهجاً واحداً لا يكفي
لتحقيق الغرض، فلا بد من تضافر
المناهج المختلفة بدءاً بالمناهج
التجريبية، وانتهاءً بدراسة الحالة مما هو
معروف في العلوم الاجتماعية.

ثالثاً: تقويم الواقع

نرجع في تقويم الواقع إلى حكم
الشريعة لا حكم النظريات الوضعية أو
الهوى، أي أننا ننزل المثال وهو هنا
حكم الشرع على الواقع، وفي الأمر
تفصيل:

ففي بعض الحالات يكون الواقع
مطابقاً للمثال، أي لحكم الشريعة،
سواء في ذلك أحكام الوجوب والحرمه
أو الندب والكراهة.

وفي البعض الآخر يكون مخالفًا
للمثال، أي: لحكم الشريعة، سواء في
ذلك الوجوب والحرمه أو الندب
والكراهة.

وفي بعض ثالث يكون في منطقة
المباح.

وفي كل هذه الحالات تتبع آليات
أصول الفقه في إنزال الحكم الشرعي
على الواقع.

رابعاً: تغيير الواقع

التغيير غير التغيير، فتغير الواقع قد
يستدعي تغيير حكمه الشرعي، كما
سبقت الإشارة إلى ذلك، ولكن التغيير
ما يكون عن قصد إعادة الواقع إلى
التطابق مع المثال، وصور التغيير كثيرة:
فمن ناحية الوجود يكون بالحدوث أو
بالفناء، ومن ناحية المكان يكون
بالحركة، ومن ناحية الكم يكون بالنمو
والزيادة أو بالنقصان، ومن ناحية الكيف
يكون بالتحسن أو بالسوء.

وفي مسألة التغيير عدد من
الإشكاليات:

أ- منها أن التغيير لا يكون إلا فيما
هو مخالف للمثال؛ حيث يكون المثال
حكماً قطعياً، أما إذا كان المثال حكماً
ظنياً فلا مجال فيه لتغيير الواقع، إنما يكون
المجال بالحوار المستند إلى الأدلة.

ب- وفي حالة مخالفة الحكم القطعي
يرد تغيير الواقع باليد واللسان والقلب،
وهنا يرد التساؤل عما إذا كانت كل
وسيلة من هذه الوسائل تختص بها فئة،
فيكون التغيير باليد لولي الأمر، وباللسان

للعلماء، وبالقلب لعامة الناس، أم أن هذه الوسائل الثلاثة متى توافرت شروطها ينبغي على الجميع اللجوء إليها لتغيير الواقع.

كما يرد التساؤل عما إذا كان تخصيص ولى الأمر فئة من الناس كالمحتسب قديماً، والشرطة حديثاً يرفع عن عموم الناس واجب التغيير أم يظل هذا الواجب قائماً فى حق الجميع. ج- وأخيراً هناك إشكالية ما إذا كان التغيير ينفذ على الفور أم أن التنفيذ يمكن أن يكون على وجه التدرج مراعاة للواقع، وعلى وجه التحديد ما إذا كان مطلوباً استكمال الوسائل المؤدية لتحقيق المقاصد قبل الشروع فى التغيير.

د- ومن باب مراعاة الواقع ومقاصد الشريعة كذلك أن يكون التغيير جزئياً أو نسبياً مع التكيف الوقتى مع الواقع، بقصد التأثير فيه على المدى المتوسط والطويل بما يهيئ ظروف تغييره كلياً... إلى غير ذلك من صور التعامل مع الواقع.

خامساً: مأسسة القيم

ومما يتصل بتغيير الواقع فى اتجاه المثال أن يلجأ إلى إنشاء مؤسسات تقوم على رعاية القيم، فتضمن بذلك إلى جانب جذب الانتباه إلى أهمية كل

قيمة، تنظيم الجهد الجماعى لخدمتها، وترتيب وسائل استمرار هذه الخدمة بما يتجاوز أعمار الأفراد، وهى محدودة بينما القيم مطلوب استمرارها فى الزمان، وقد شهد التاريخ مأسسة عدد من القيم كبيت المال للتكافل، والحسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجيش للجهاد، والمدرسة للعلم، والمستشفى للصحة، والقضاء للعدل.. إلى غير ذلك، كما قام نظام الأوقاف بدور هام فى هذا السبيل.

هذه بعض الخواطر التى ترد ونحن بصدد التفكير فى كيفية التعامل مع الواقع، ولا يخفى أنه لا يقتصر على اتباع منهج واحد فى الجوانب المختلفة التى تناولناها، بل تعدد المناهج تبعاً لحاجة كل موضوع وطبيعته، كما أن الجمع بين مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية واضح ويحتاج إلى مزيد من التفاعل والتطوير.

ولعل هذه الخواطر قد أوضحت موقف الإسلام الوسط بين المذاهب الواقعية والوضعية من جهة والمثالية من جهة أخرى، فالإسلام لا يقر الواقع إذا كان مخالفاً للمثال ويسعى إلى تغييره، ومن باب أولى فإنه لا يستمد قيمه من هذا الواقع، وهو من جهة أخرى لا يستمد قيمه من آراء الفلاسفة

والمفكرين، بل يستمدّها من الوحي، وهو حين يسعى إلى تطبيقها لا يتجاهل الواقع، بل يأخذه بعين الاعتبار وفقاً للآليات التي أشرنا إليها.

د. جمال عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، " الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله " .

أمام هذا التحديد في الوقت يلزم أن أغير في خطة عرض الأفكار، واستخدام أسلوباً أقرب إلى البرقيات منه إلى الحديث المستفيض، وأظن يعوض عن هذا أن هناك ورقة قد وزعت بالفعل، وأبدأ فأوضح أن هذا الموضوع هو حلقة من منظومة أكبر منه هي إحدى المنظومات المنهجية التي يهتم بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتضمن كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟ كيف نتعامل مع السنة؟ كيف نتعامل مع التراث؟ كيف نتعامل مع الفكر الغربي؟ وأخيراً، كيف نتعامل مع الواقع؟

وسوف أمر بسرعة على مختلف نقاط الموضوع، فأبدأ ببيان أهمية البحث، وهذه النقطة فأتني أن أدونها بالورقة، وأظن أن البحث له أهميته، ولكن يحسن أن نحدد وجوه هذه

الأهمية، فالواقع إذا قابلناه بالمثال يخرج مقابلة العمل بالقلم، والتطبيق بالنظرية، ومن هنا كانت الأهمية الإيمانية لدراسة الواقع، فهناك وجه آخر هو تناقض وضع المسلمين مع مثالية الإسلام، وما يستتبعه ذلك من ضرورة دراسة هذا الواقع لمعرفة كيف سار إلى هذا، وكيف يتغير ليتطابق مع المثال، وهناك فقدان للتوازن بين المثال والواقع وبعض أبناء هذه الأمة، فيغلب المثال على الواقع، ويعيش حياته في مثاليات بعيدة عن الواقع. بل يحاول أحياناً أن يطبق واقعاً ماضياً ويقصر عليه الواقع الحالي، والبعض الآخر منا يكون عنده فقدان للتوازن في أنه يغلب الواقع على المثال فيستمد قيمه من الواقع، وإذا أراد أن يهتم بالواقع اهتماماً علمياً - كما سأشرح بعد قليل - يراه الغربيون في دراسة واقعنا نحن، فيسقط على واقعنا دراسات الغربيين حتى وإن كانت مقصودة على بلادهم، فهذا الفقدان في التوازن بين المثالية والواقع بصورتيه يعد من مبررات أو من صور أهمية هذا البحث، وهناك الأهمية الأساسية في معرفة الواقع للعلوم الاجتماعية التي تبنى على دراسة الواقع، وإذا كنا بصدد أسلمة هذه العلوم، فلا بد أن نبدأ البداية الطبيعية لدراسة الواقع الذي تنشأ فيه

علوم اجتماعية إسلامية سليمة، وأخيراً فدراسة الواقع هي حلقة ضرورية في سلسلة الإبداع والاجتهاد؛ لأن التعرف إلى الواقع قبل إبداء الرأي بالفتوى أو بالاجتهاد أمر ضروري مما قرره الأصوليون (تحدثت في الورقة عن تعريف الواقع وأنحذت التعريف الشامل الذي ذهب إليه المعتزلة قديماً، والذي ذهب إليه "وليم جيمس" حديثاً، والذي يجعل كل شيء يدخل في الواقع، ليس فقط الماديات، وإنما الأفكار والحقوق والرياضيات والعلاقات والخيال، بل والسالب أيضاً يدخل في تعداد الواقع، وأهمية اختيار هذا التعريف الشامل هو أننا في انطلاقنا في بحث هذا الموضوع، نريد أن نخدم قضية العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي بطبيعتها من المعنويات، فلا بد أن يكون ركازها في تعريف واسع يجعل العلاقات من ضمن الواقع، تحدثت عن تنوع الواقع وفقاً للوحدة موضوع الدراسة وتنوعه وفقاً لزاوية الاهتمام، ثم تنوعه كذلك وفقاً للمستويات، وأحب هنا أن أشير إشارة بسيطة، هي أن الواقع له صورتان: صورة في الواقع الثابت، وصورة في الواقع المتغير، فالواقع الثابت: هو سنن الله في الآفاق والأنفس التي نص القرآن الكريم على

أنها لا تتغير ولا تبدل، وطبعي أن تكون كذلك إذا نظرنا للقرآن على أنه تشريع خالد، بمعنى: أنه يصلح لكل زمان وكل مكان، والتشريع بطبيعته مبني على مراعاة الواقع، فهنا يكون الواقع الذي رعاه التشريع هو الواقع الثابت الذي لا يتغير، وإلا لحدث تناقض بين كون التشريع خالداً، وبين كونه مبنياً على واقع متغير، والمتتبع لآيات القرآن الكريم يجد أنه رغم أن أسباب النزول كانت خاصة إلا أن العبارة في معظم الأحوال كانت عامة، بمعنى أنها مبنية على هذا الواقع الثابت، وهناك حالات قليلة هي التي وردت لخصوصية معينة، وبالنسبة للسنة النبوية، كذلك منها ما هو شبيه بالقرآن الكريم في مراعاته للسنن الثابتة أو الواقع الثابت، ومنها ما كان مراعاة لواقعة معينة أو ظرف معين، كما لو كان مثلاً: حكماً في قضية أو رداً على فتوى، أو غير ذلك من خصوصيات الرسول ﷺ، هذا بالنسبة للواقع الثابت، أما الواقع المتغير: فهناك كذلك مستويان لهذا الواقع المتغير: مستوى الواقع العام، وهو أعراف الناس وظروفهم التي تتغير من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، وهناك الواقع الخاص بحالات فردية محددة، وهنا تأتي مراعاة هذا

الواقع فى صورة الفتوى أو فى صورة حكم القضاء حينما يتعلق الأمر بواقعة معينة، أما الواقع المتغير العام فهذا هو الذى كان يراعيه الأئمة المجتهدون؛ لأنهم يضعون قواعد عامة لبيئة معينة ولعصر معين، والعرف تحدثوا فيه ولا داعى للإفاضة فيه، ولكنه صورة من صور هذا الواقع المتغير، ولكن كيف نتعرف على الواقع؟ لقد قسمت الحديث وفقاً للمراحل السابق الإشارة إليها. التعرف على سنن الله فى النفس والمجتمع وأشارت إلى ما ورد فى الكتاب والسنة من هذا النوع ليس على سبيل الحصر، والذى يحتاج إلى فهم وإلى استكشاف المزيد من سنن الله فى النفس والمجتمع، وهناك من أمور الواقع -خلاف سنن الله فى النفس والمجتمع- ما يرجع إلى عوامل الوراثة، وهناك ما يرجع إلى عوامل البيئة، وهناك مصالح الناس، وأثر العرف المتغير فى تحديد هذه المصالح، كما فى تحديد مستويات المعيشة مثلاً، وما يرتبط بها من أحكام الفقر والزكاة وغير ذلك.

وهناك المصالح المتجددة وفقاً للأنظمة التى تعرض للناس، كأنظمة البنوك والتأمين، وهذه الأجهزة الآلية فى الطرق التى تبيع وتشتري، ويتحدث

الإنسان بالهاتف الآلى، يبرم عقد تأمين مع جهاز ما، وغير ذلك من مصالح متغيرة ومتجددة، ثم هناك الحالات الفردية التى يتبع فيها منهج الدراسة والاستقصاء الشخصى بكل ظروفه، وبطبيعة الحال هذه الشريحة الواسعة للواقع يلزم معها أن تتعدد المناهج التى ندرس بها هذا الواقع، وهناك نقطة أخرى فاتنى أن أضمنها فى هذه الورقة، وهى الصعوبات التى تقابل من يريد أن يتعرف إلى الواقع، فالواقع مركب ومعقد، وهذه نقطة فى طبيعة الواقع ذاته، وهناك تعدد الأبعاد المتضمنة لهذا الواقع -الزاوية التى ينظر منها الإنسان إذا أراد أن يدرس واقعاً معيناً- هناك فى بعض البلاد أو فى بلادنا على وجه الخصوص عدم توافر الحقائق والأرقام مما يعيننا على دراسة الواقع، وهناك استنكار السلطة واستنكار المجتمع لأى عمل علمى فيه نقد وتحليل وفيه بيان للأسباب؛ مما يصرف معظم الباحثين فى معظم الأحيان عن دراسة ما هو واقع إلى دراسة ما يجب أن يكون أو ما ينبغى أن يكون -أى: المثاليات- وينأوا بأنفسهم عن دراسة الواقع حتى لا تثير لهم المتاعب، أو يختارون موضوعات غير هامة لا تثير إشكالات مع السلطة، هناك كذلك طغيان ما أسماه الدكتور

حامد طه بطغيان المشاكل الزائفة على المشاكل الحقيقية، فنجد اهتماماً بمشاكل ليست لها أهمية، ونثير حولها الكثير من الحوار، بينما المشاكل الحقيقية مهمة، ثم هناك قضية التعميم في الأحكام، كالقول بأن هذا الشعب كسول، وهذا الشعب مجذ، وهذا الشعب غنى، وهذا الشعب فقير، فنحن نطلق الأحكام إطلاقاً دون أساس علمي سليم، وهناك ما يتصل بالجانب الاجتماعي والسياسي، كذلك الرقابة الذاتية التي يضعها الباحث نفسه أحياناً على بحثه، بحيث إذا توصل إلى معرفة الحقائق لا ينشرها برمتها، وإنما يضع رقابة ذاتية، فلا ينشر منها إلا ما تسمح الظروف بنشره، ويبقى الجزء الآخر لمعلوماته الشخصية، وهذا كله خلاف ذاتية الباحث؛ لأن الإنسان مهما حاول أن يتجرد من جميع هذه الصعوبات فسيظل دائماً متأثراً بمعتقداته وبآرائه الشخصية، فالعامل الذاتي له أفق، أما عن تقييم الواقع فقد تكلمت فيه بضع كلمات في الورقة، وانتقلت إلى تغيير الواقع، وتعرضت لعدد من الإشكاليات المتعلقة بالتغيير، وإذا كان هناك شروط معينة فاشترط أن يكون التغيير حيثما تكون المخالفة لحكم قطعي، أما إذا كانت المخالفة لحكم ظني فالمجال

ليس بحال التغيير إنما بحال الحوار بالأدلة، بين المختلفين في الرأي، ثم عرضت لقضية تغيير الواقع باليد واللسان والقلب، وما إذا كانت كل وسيلة من هذه الوسائل تختص بها فئة من الناس، وما إذا كان تخصيص ولي الأمر في أجهزة معينة يسقط من عيون الناس واجب التغيير، ثم هناك إشكالية التغيير الفوري الذي ينفذ على الفور، الذي ينفذ على وجه الضرر مراعاة للواقع، وما إذا كان التغيير جزئياً أو نسبياً مع بقاء التكيف الوقتي مع الواقع ريثما يتم على المدى المتوسط والطويل تغيير الواقع، بما يهيئ ظروف التغيير الكلي.

ثم تعرضت لمؤسسة القيم بمعنى أننا في اتجاه تغيير الواقع إلى المثال هناك أسلوب إقامة مؤسسات لكل قيمة من القيم، يعني تحويل القيمة إلى مؤسسة (ولا أدري من الناحية اللغوية هل يصح هذا الاشتقاق)... كتحويل التكامل والزكاة إلى بيت مال، وتحويل الأمر بالمعروف إلى نظام حسبة، وتحويل الجهاد إلى جيش، والعلم إلى مدرسة، والصحة إلى مستشفى، والعدل إلى قضاء، وهكذا يعني إقامة مؤسسات لرعاية القيم، ولا يخفى أهمية هذا حتى لا يرتبط العمل بالأفراد وعمرهم محدود،

أما هذه القيم فمطلوب أن تستمر وأن تتضافر عليها الجهود.

وفى الختام أشرت إلى ما سبق أن ذكرته من ضرورة اتباع عدة مناهج فى المسائل المختلفة، ومن ضرورة التوافق أو التعاون بين مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية، وهو أمر قليل الاهتمام به ويحتاج إلى مزيد من التفاعل والتطوير، واختتمت هذه الورقة ببيان الفروق الرئيسية بين موقف الإسلام وموقف الغرب من قضية الواقع، فهناك خلاف تضاد فى عدم اعتبار الواقع مصدراً للقيم من ناحية، واعتبار الوحي هو مصدر القيم الذى يقاس به الواقع ويسعى إلى تغييره بالاقتراب منها، بينما فى الغرب تستمد القيم من الواقع، وهناك خلاف تنوع كذلك فى الآليات المختلفة التى أشرنا إليها، ولا ينفى هذا ضرورة وأهمية الاستفادة من مناهج الغرب وآلياتهم فى دراسة الواقع، وشكراً.

الشيخ الغزالي

بسم الله الرحمن الرحيم... حقيقة د. جمال كائنا ولد بعقل فيلسوف، ولا يستطيع إلا أن يكون هكذا، والصفحة الأولى من التقرير الذى أمامي أن من الناس من لا يرى موجوداً إلا الله، ومن الناس الآن من لا يرى موجوداً إلا الواقع

المادى، فالبشرية عجيبة، وصوفية المسلمين - الصوفية الإلهية - كما يسمون أنفسهم كابن الفارض وغيره، يرون أن الوجود الحقيقى هو لله وحده، وأن الظلال أو الرسوم التى تقع عليها أعيننا لا وزن لها ولا خير فيها، وأحد الشيوخ قال لتلميذ له:

حسن إن تدع الوجود بأمره

حسن فلا يشغلك عنه شاغل

ولإن عقلت لتدركن بأنه

لا وزن لغير الذى هو حاصل

فإذا كان القدماء انبهرت بصائرهم بالوجود الإلهى، فقد وجد من نسى الوجود الإلهى تماماً وأنكره ولا يرى إلا الوجود المادى الذى يعيش فيه وبجده، وطبعى أن الأمة الوسط أو الأمة التى تحمل رسالة الإسلام، تعلم أن الكون مخلوق لله، وأن الذى خلقه يمدّه بالوجود لحظة بعد لحظة، فنحن نرى قدرة الله فى المادة على أنها تستمد كيائها وبقائها منه سبحانه وتعالى، والواقع أننا لابد أن نكون ربانيين، بمعنى أن نعيش ونعرف ربنا، ونذكر به، ونشكره، ونذكر آثاره فيما حولنا، ولا ننساه، ونذكره دائماً، وحياتنا نصوغها فى قوالب وضعها لنا فى وحيه المبارك الذى أنزل علينا، وأنا رأيت كما يرى الأنحوة، أن الواقع هو كل شىء،

والشيء سواء كان موجوداً بالقوة أو بالفعل يمكن إدخاله تحت المفهوم الواسع، ولا بد من هذا المعنى حتى يتجاوب مع القرآن؛ لأن القرآن يقول: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾.

وإن كان العلماء لهم تعليق على كلمة لكل شيء التي وردت في القرآن الكريم في مواضع شتى، فمثلاً في ألواح موسى: ﴿وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة﴾ وفي ملك بلقيس: ﴿أوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾ وفي هلاك عاد: ﴿ريح تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ كل شيء، هنا في موضعه بحسبه، فإذا كان الدين تفصيلاً لكل شيء، أى ما يسمى ديناً أو ما يتوقع أن يكون ديناً ينظم العلاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس من المثاليات التي أنزلها الله سبحانه وتعالى، فهذا هو الأساس الذي نبني عليه موضوعنا، وهو أن الواقع هو كل شيء، وتشعبت الكلمة إلى (أ) و(ب)، فكل شيء (الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة أو النظام الخلقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي) يدخل في الواقع الذي يتعرض له المسلم.

في عصرنا هذا ترى النزعة العلمانية أن الدين لا صلة له بكل شيء، بل هو شيء من الأشياء- هذا إن اعترفوا به- ومن هنا رفضوا أن يأخذوا من الدين الجانب التشريعي فيه والجانب الاقتصادي أو السياسي، لأن الإسلام إيمان ونظام، أو عبادات ومعاملات، ربما سلموا للمتدينين أن لهم صلة بالله يعبدونه على النحو الذي يحبون، لكن أن يكون الإسلام سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو يفرض نفسه على الواقع بطريقة ما، فيرفضون هذا، ونحن طبعاً ضد هذه المقولة ونرى أن الإسلام ينتقل في كل شيء، والإنسانية هي الإنسانية، كان في كيانها ولبابها وغاياتها الأصيلة لا يتغير في أى مكان أو في أى زمان، أما ما كان من قبيل الوسائل فإنه يتغير بطبيعته، والقرآن الكريم نزل وظل ينزل على الناس مدة ٢٣ سنة، فاستطاع من تلقى القرآن أن ينقل هذا المجتمع الذى نزل فيه القرآن من واقعه المريض الأول إلى واقع آخر جديد، فكان هناك سباق مع الأيام ومع الزمن ومع الأحوال، لكنها مع ذلك تغيرت، فمن يتصور أن الأمة العربية حكمت العالم وبعقلية الجاهلية الأولى أو بمفاهيمها أو بأوبائها القديمة فهو مخطئ خطأ فاحشاً، وإنما هي خلقت

خلقاً جديداً بالمستوى القرآنى الذى ارتفعت إليه، وكانت أمة لا تعرف حقوق الإنسان، ولا كرامات الشعوب، حتى جاء بدوى كربعى بن عامر يقول لحاشية كسرى: "جئنا نخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله، وجئنا نخرج الناس من ضيق الأديان إلى سعة الإسلام" فهو تغيير شامل فى كل شئ، ومع ذلك فالوسائل قد تتغير، فالآن هناك وسائل أرى أنها لا بد وأن تبقى وأن أنتفع بها، مثل من يولد يُكتب اسمه، أو من يتزوج يكتب عقداً، ونحن نحتاج لكتابة الأسماء منذ الولادة حتى نستطيع أن نحدد سن التعليم والتجنيد، وعندما أدعو الناس إلى الشورى والانتخابات فإنى آخذهم فى سن معين، فهذه وسائل أنتفع بها، وربما نحتاج إليها، ولكن الغاية الأساسية موجودة فى دينى ولا بد منها، فحينما نأتى للمثل التى نصوغ بها حياتنا سنجد القول إن الوحي الإلهى مع الطبيعة البشرية أو مع الفطرة الإنسانية كعلاقة العلبة بغطائها، فالإسلام دين الفطرة، ومعنى دين الفطرة أنه ليس فيه ما يصطدم بالطبيعة البشرية من الناحية العقلية أو من الناحية الفطرية التى يتحرك بها الإنسان، ولهذا فإنه هو الدين الحقيقى، ولا بد من الاحتفاظ بهذا

المثال لنصوغ الواقع على هداه، ولنجعل الأمة تسير طبقاً لما خطط لها هذا القرآن الكريم، وكون المؤسسات تتولى هذا الذى يقع أو هذا الذى يخطط فهذا موجود فى العالم الإسلامى، ومن قديم كان المفروض أن الحاكم هو الحاسة أو العقل التنفيذى للوحي الإلهى، ولكنى لاحظت فساد جهاز الحكام قديماً، ولكن عندما فسد الجهاز الحاكم تحركت الأمة فقدمت العوض، ولم يتحرك الجهاز الإسلامى لكى يقاتل الظلمات الموجودة فى بلاد كثيرة، فالأوائل اصطدموا بالروم والفرس، لكن الشعوب هى التى تحركت وفتحت ما وراء النهر حتى الفلبين، وهذا هو سعى الشعوب.

وجدنا أن الحكام أخذوا الأموال من دون الناس، فأخذ الأغنياء يضعون الأوقاف من أموالهم الخاصة لتسرى على شئون البر والثقافة والعلل الاجتماعية وما إلى ذلك ليتبدد، من آلام الناس ما يمكن أن يبدد، وكنت فى وزارة الأوقاف، وجدت ٧ مليون فدانا فى أرض مصر، والوقف الخيرى كان حوالى ربع مليون فدانا موقوفاً على القرآن والعلم الدينى، وكان هذا شيئاً لا بد منه؛ لأنه تبين لى أن العلماء عندما يكونون جهازاً من أجهزة الدولة يأكل من يد الحاكم فإن العقل يصبح جباناً لا

يستطيع أن يقول كلمته كما ينبغي، ولذلك فالشيعة أجراء منا وأقدر على التغيير؛ لأنهم يضعون أيديهم على الخمس من المال الذي يعطيه الشعب، ويصنعون منه أجهزة الدعاية والتغيير الاجتماعي دون انتظار شيء من حاكم، استطاعت الشعوب كلها فعلاً- وإن عجز الحكام- أن تمضي في الطريق، فكان التغيير تغييراً أساسياً.

والتغيير الأساسي يبدأ من النفس، ولقد أعجبني كلام محمد عبده "إن الفساد يهبط من أعلى إلى أدنى، أما الإصلاح يصعد من أدنى إلى أعلى" والشعوب عموماً كانوا الرصيد الذي اتجهت إليه النبوات كلها، فلا يوجد نبي جاء إلى حاكم إلا موسى الذي جاء إلى فرعون، ولم تنفع الرسالة، إنما الأنبياء اتصلوا بالشعوب، وكونوا منها كيانات كبيرة غيرت العالم.

فنأخذ من هذا كله أن هناك مثلاً نأخذه من الوحي، وهناك واقع ينبغي أن يكون مساوياً لهذا المثال وينطبق عليه، هناك جهود يجب أن تبذل لتحويل كل شيء لكي يكون مثل هذا المثال، ويكون الواقع صورة عملية له إذا كان هذا صورة خيالية له، والله المستعان.

د. محمود حمدي زقزوق

بسم الله الرحمن الرحيم.. هذا الموضوع الذي طرح اليوم هو من أهم الموضوعات التي يحتاج إليها المسلمون اليوم، وإلى أن يقفوا وقفة طويلة أمام هذا الموضوع، حتى يمكن لهم أن يتعاملوا فعلاً مع الواقع بطريقة صحيحة، في البداية فإن تحديد مفهوم الواقع الذي اختاره (أ.د. جمال عطية) والذي يشمل الخيال والسالب ولا يترك شيئاً، وفي النفس شيء من هذا المفهوم الواسع؛ لأن الواقع ما هو إلا كائن، أما الخيال فأحياناً أتخيل أن شيئاً معيناً ينبغي أن يكون على حسب صورة معينة في ذهني، وبالتالي يخرج الخيال عن دائرة ما هو كائن إلى دائرة ما ينبغي أن يكون، ويختلف ذلك من شخص إلى آخر حسب التخيل الذي يتخيله كل شخص، أما فكرة تحديد مفهوم الواقع فهو يحتاج إلى تحديد أدق، حتى يمكن أن نتعامل مع الواقع بالفعل بالطريقة السليمة- هناك شيان ركز عليهما أ.د. جمال في الورقة وهما: واقع الفرد، وواقع الجماعة، والحقيقة هناك دائرة ثالثة: وهي دائرة التعامل مع الكون المادي الذي نعيش فيه، وهذه في منتهى الأهمية، والقرآن الكريم ركز عليها تركيزاً كبيراً جداً في آيات كثيرة،

وأنا هنا أختار آية واحدة وهى تكفى؛ لأنها معبرة ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِى ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، لذلك فالمسلمون حينما تخلوا عن هذا الواقع المادى تخلفوا علمياً، أما الغربيون فقد تعاملوا مع الواقع المادى سماءً أو أرضاً وما بينهما فنهضوا، ونحن تركنا هذا تماماً لذلك فلت منا هذا البعد الهام، ولذلك فالوعد الذى وعده الله سبحانه وتعالى للمؤمنين فى قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ﴾ بثلاثة أشياء وهى:-

١- ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم.

٢- وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم.

٣- وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا. فهذه الثلاثة أشياء أو الثلاثة عود مرتبطة بالعمل الصالح الذى هو دائرة واسعة جداً تشمل كل عمل يقوم به الإنسان أياً كان هذا العمل دىنى أو دنىوى طالما قصد وجه الله ونفع المسلمين ودفع الأذى عنهم، فهذه النقطة أساسية من وجهة نظرى ويتوقف عليها تقدم المسلمين أو تخلفهم، وتوجد نقطة أخرى فيما يتعلق بالمفهوم الزمنى للتعامل مع الواقع،

فنحن نتعامل مع الواقع اليوم فى العالم الإسلامى سواء مع الماضى أو مع المستقبل بطريقة غير سليمة، من حيث إن الزمن حلقات متصلة، وكل حلقة تسلم للتي بعدها، ولا بد أن يكون هناك تنسيق وتوافق بين هذه الحلقات، فلماذا؟ ولذلك يصل الأمر ببعض المسلمين فى أماكن معينة من العالم يتعاملون مع وهم.. مثال أحب أن أذكره، وهو أننى قرأت فى إحدى الجرائد الإسلامية أن الحزب الإسلامى فى إنجلترا وضع من أول أهدافه تطبيق الشريعة الإسلامية فى إنجلترا، هذا تعامل مع وهم وليس تعامل مع واقع على الإطلاق، فهنا مفهوم الواقع غائب تماماً عن الأذهان، وهذا تعامل مع زمن مختلف، فلا مفهوم الزمن واضحاً فى الأذهان ولا مفهوم المكان ولا حتى مفهوم البيئة، وبالتالي هذا الوضوح وافتقاده للزمان والمكان والبيئة والمتغيرات هذه، كلها تجعل الإنسان يتخبط فى تعامله مع الواقع، الواقع كما قال أ.د. جمال ليس مصدراً للقيم؛ لأننا إذا اتفقنا على أن الواقع ما هو كائن، فما هو كائن لا يمكن أن ينتج ما ينبغى أن يكون، لأن القيم هى دائماً ما ينبغى أن يكون، وهذه لا تصدر من الواقع الذى ينبغى أن يكون على الإطلاق، إلا

الجماعة الوضعيين فى الفلسفة الوضعية، وهذه مسألة أخرى فى تعاملنا مع الواقع، والمفكرون المسلمون يتعاملون مع الواقع عن طريق اختيار مثال بدلاً من مثال.. فمثلاً حينما نقول: إن التعامل مع الواقع نريده أن ينطلق مع المثال الإسلامى، أى: منظومة القيم الإسلامية نجد بعضنا يترك هذا المثال ويختار مثلاً آخر، وهو ما أشار إليه د. جمال من إسقاط الدراسات الغربية على واقع المسلمين، فنستبدل مثلاً بمثال، وهذا يجعل الفهم للواقع الإسلامى مختلفاً؛ لأن هناك فرقاً كبيراً بين واقع المسلمين، والواقع الغربى، فالحلول التى يمكن أن تكون مفيدة للغربيين، ليس بالضرورة أن تكون مفيدة للمسلمين. فيما يتعلق بعملية تقييم الواقع.. فستصادفنا مسألة تنازع القيم.. ونوضح ذلك بمثال: ففى فترة عبد الناصر كان الشعار المطروح: "لا صوت يعلو على صوت المعركة" أى: نجد هذا قيمة الجهاد، لكن حقوق الإنسان من ناحية أخرى قيمة، فهل تغلب القيمة وهى الجهاد على حقوق الإنسان؟ وكيف يمكن لإنسان مقهور أن يجاهد ويستطيع أن يحمل السلاح ويحارب عدوه، فإذا فى التعامل مع الواقع لابد أن يكون لتنازع القيم مكانة

من حيث الأولويات.. فنحن نتعامل اليوم- فيما يتعلق بهذه القيم- بصورة غير سليمة، حيث نختار القيم الهامشية ونجعلها أساسية.. مثلاً: نجد فى بعض دول الخليج لا يهتمون إلا بالشخص ذى اللحية.. وبدون اللحية لا يعيرونه اهتماماً!! أيضاً هناك أشياء فى تعاملنا مع الواقع تنفرننا.. فالمرة الأولى والوحيدة التى ذهبت فيها إلى المركز الإسلامى فى قطر وكنت جالساً أقرأ فى جريدة انتظاراً لميعاد المحاضرة، وكنت أمسك الجريدة بيدي اليمنى.. ومر رجل يوزع بعض النشرات فمدت يدي اليسرى لأخذها.. فإذا به يشدها من يدي بحجة أننى لم أمسكها بيدي اليمنى!!

نقطة أشار إليها الشيخ الغزالي وهى مسألة تغيير الواقع.. ففى الحقيقة أن الحلقات الثلاثة التى أشار إليها د. جمال (التغيير باليد أو بالقول أو بأضعف الإيمان) يسبقها شرط أشار إليه شيخنا الغزالي، وهو مذكور فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِىَ حَتَّىٰ يَغَيِّرَ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ وبالتالى أى إنسان يغير لابد أن يتحقق فيه هذا الشرط.. فالتغيير يأتى من العمق، من داخل النفس الإنسانية حتى يكون الإنسان مؤهلاً.. وآسف للإطالة.

والسلام عليكم ورحمة الله
وبركاته...

د. صلاح عبد المتعال

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحقيقة أن الدكتور جمال في عرضه الذي قدمه جرد الواقع بشكل أكثر مما نتوقعه، وسأتناول مسألة معالجة الشريعة لنماذج الواقع المتعددة، على أساس أن حكمة الإسلام في طرح مبادئ عريضة تستوعب مختلف النماذج الاجتماعية، حيث إن النموذج الاجتماعي في المجتمع يتحكم في نمذجته مستوى حضارته أو مدنيته، ونبدأ بالمجتمع البسيط، فالعقد الزراعي والصناعي، ثم البدائي، والحديث أيضاً يتفرع الآن إلى مجتمع ما قبل الصناعي، ثم إلى مجتمع الأئمة كما يطلق عليه الآن، ويتحكم في هذا النموذج، وإذا كان الدكتور جمال تكلم عن مستوى الواقع، فأنا أريد أن أتحدث عن نماذج الواقع، فما الذي يجعل للواقع نموذجاً معيناً دون غيره، فيتحكم في محاور التنظيم الاجتماعي عنصر اقتصادي أو اجتماعي أو غيره، فيصوغ المجتمع بصيغته، حسب وزن العنصر وغللبته، والواقع في حد ذاته، ليس ساكناً.. والمجتمعات البدائية التي قد يتصور أنها ساكنة فيها درجة من التطور البطيئة، ولكن

الاختلاف هنا في السرعة، وهنا نجد أن عناصر الواقع تتفاعل طبقاً للصور الاجتماعية، ولكن هذه الصور والقوانين قد يبدو أنها معطلة بفضل فاعلية أو زيادة وزن عامل عن العوامل الأخرى، بمعنى: أنه لو زاد عامل بناء السلطة والقوة السياسية قد يشل حركة العوامل الأخرى، بحيث يصعب تفاعلها، وفي هذه الحالة يتعجب الفرد ويتساءل: لماذا لا يسير المجتمع حسب السنن الاجتماعية؟ ولكن تلك صعوبة العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية - فالفرد يستطيع أن يتحكم في المادة الطبيعية ولكن لا يستطيع أن يتحكم في مجتمع، يكفي أن الإسلام لم يستطع بنسقه الفكري أن ينجح تماماً في علاج مشكلة العصبية والجاهلية حتى الآن، رغم أنه عالجها في صدر الإسلام، ولكنها طفت وظهرت على السطح، عندما حل الضعف بالنسبة لبعض المسيرة الاجتماعية، ولذلك نجد أن مسألة العصبية، كما تناولها ابن خلدون، ولها سلطة وقوة تشمل باقي العناصر الاجتماعية، فمثلاً: نجد حتى الآن أن موضوع القراية يلعب دوراً كبيراً جداً في تسير الحياة الاجتماعية، حتى بين المثقفين أنفسهم وحتى بين المتعلمين، واليوم يقطن أحدنا

بالمدينة فيأتيه قريب له من بلدته؛ لأنه يريد تعيين عمدة معين للبلدة.. وقد لا يكون هذا العمدة صالحاً! ولكن نجد أنفسنا مجبرين على التوصية بتعيين هذا العمدة.. وغيرها من النماذج التي تبدو أنها من مخلفات الجاهلية. ووجدنا أيضاً لها إفرازات في موضوع مثل موضوع المرأة أو مكانة المرأة والتقليل من شأنها، فحتى الآن وبين الإسلاميين وبين المؤمنين نجد نظرتهم للمرأة هي التقليل من شأنها وعدم الوثوق بقدراتها، حتى في مسألة الميراث.. ويؤكل حقها رغم ثبات أحكام الميراث ووضوحها..

هذه المسألة ليست قاصرة فقط على المجتمعات النامية أو المتخلفة، ولكن من الدراسات تبين أن المجتمعات المتقدمة صناعياً فيها ازدواج ونوع من التلاحم بين المؤسسة العسكرية، وبين العلاقات القربانية، وفيها أنواع من الفساد في تجارة السلاح والانتخابات إلى غير ذلك، نقطة أخرى أطرحها عن أبعاد الواقع، وقد اختلف مع الدكتور / زقزوق؛ لأن أبعاد الواقع أكبر من العلاقة بين الإنسان وبين البيئة المحيطة به، ولكنها أبعاد تستمد من الأبعاد الكونية والتصورات الفلسفية والغيبية،

بمعنى أن تصور الناس والأساطير الموجودة والقيم توجه سلوكهم، رغم أنها خيال فتجد الفرد يزور المقابر، ويرمى جواباً للإمام الشافعي، كل هذه التصورات تلتحم مع السلوك، فتبدو كأنها منظومة واحدة أو وحدة واحدة، كيف نتعامل إذن مع الواقع؟

هناك شيئين: أن نتحكم في الواقع مع الاحتكام إلى الشريعة التي تنظم الواقع في نفس الوقت، أو أن نخضع للواقع ونقننه، وهذا ضد إرادة التغيير، فعندما يريد الإنسان أن يغير، فنحن نحتاج لشيئين:

أ- الاحتكام إلى الواقع، وهذا يحتاج إلى جهد فكري ومنهج علمي للوصف والتفسير.

ب- عدم إهمال الوحي كمصدر للمعرفة حتى لا نقع في الخطأ الذي وقع فيه الوضعيون، ومن ثم نجد أن الاحتكام إلى الشريعة يحتاج إلى إيمان بها أولاً واستيعاب عقلي، وقناعة كاملة، وضرورة التطبيق، ولذلك نجد أن التكامل بين الاحتكام إلى الشريعة، والاحتكام إلى الواقع من خلال الدراسات العلمية الجادة الأمانة الصادقة، يمكن أن يعتبر من صميم الأصول المعرفية الفقهية التي توصي بها الشريعة ذاتها، وهو أعمال العقل،

وكما أورد الإمام الشافعي في أخلاقيات البحث والقياس حين يقول: "لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم درهم ولا خبيرة له بالسوق" والفقيه لابد أن يعلم وأن تكون له دراية بالواقع الاجتماعي، التعامل مع الواقع، إذ يتجاذبه قطبان: القطب الأول: هو الخضوع إلى الواقع باستسلام مثل عبارات (أنا مالى ماليش دعوة، وهم يريدون كذا..). وهذه المصالحة مع سلبات الواقع نلاحظها في البلاد النهرية وخاصة مصر، وفي تصوري أن حل هذه المصالحة لم يتم إلا عندما دخل الإسلام وحل عقدة الخوف عند المصريين، وعندما عادت عقدة الخوف مرة أخرى، فتهادنوا مع الواقع واستسلموا، ومن هنا يتصور البعض أن تلك الحالة حتمية الوقوع حتى من خلال المنهج الوضعي، ويقولون: إن حتمية الوقوع حتمية تاريخية، وتلك فلسفة الوهن أو الضعف، وهناك خلاف بين الحتمية الطبيعية والحتمية الإنسانية؛ لأن العناصر نفسها يمكن لإرادة الإنسان أن يغيرها، أما عدم الاستسلام للواقع السيئ وإعمال إرادة التغيير، وهو القطب الثاني هو نوع من مناهضة أضرار احتمال الحتمية التاريخية التي يدعى إليها؛ لأن أغلب السلبات والنتائج

الحتمية الاجتماعية ناتجة - في تصوري - من سوء استخدام السلطة، يعنى العناصر الموجودة تتفاعل حسب قوانين وسنن معينة، ولكن ما يجعلها ترتبك هو سوء استخدام السلطة، سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو عائلية، وطبعاً في الجانب السياسى، استخدام الطبنجة والسلاح يمكن أن يذل الآخرين، ولذلك نجد أن هذا يحقق مكاسب لأصحاب السلطة وأتباعهم وجنودهم، ومن ثم تحاط أعمالهم بالحماية والقهر للآخرين، وتخيل للكثيرين بمقولة حتمية الوقوع فى أنها لا تقع إذا ما تبدلت عناصر القهر والسلطان، لذلك إذا تبدلت عناصر القهر والسلطان يمكن أن تختلف النتائج فى منظومة العدل الاجتماعى عنها فى إطار الظلم الاجتماعى، ولذلك يختلف الوضع فى التعامل مع الواقع طبقاً لمكانة أصحاب قرار التغيير، فمن هم فى وضع السلطة يمارسون دورهم تحت حمايتها؛ أما من هم تحت خط السلطة فإنهم لا يستطيعون بسهولة شق طرقهم للإصلاح وإرادة التغيير، إن أهم خطوات التعامل مع الواقع هو التعرف عليه والحوار معه.. والعلم هو حوار مع الواقع واستنطاق له، وبالنسبة لمشكلة العلوم الاجتماعية كالتحيز والانطباعية وغلبة الأهواء، نقول: إن الأخلاقيات

التي صدرت عن الوصى هي الضابط الأساسي بالنسبة لأمانة البحث العلمي، حتى يمكن من خلال هذه الأخلاقيات والبحث العلمي أيضاً والمناهج التجريبية التي ذكرها د. جمال عطية، أن نتعامل مع الواقع، وإن كان لي تحفظ حول المنهجية التجريبية التي هي جزء من الملاحظة العملية المنضبطة، والتي ما زالت تصادف صعوبات هائلة للالتزام بها، وفي النهاية تكون هناك تعددية منهجية وتكامل منهجي.. وشكراً..

أ. محمد فريد عبد الخالق

بسم الله الرحمن الرحيم.. شكراً، ولا أجد حرجاً أن أقول: إنني لم أدع إلى المشاركة، وإنما جاءت عارضة، ولا أدري بعد أن تعلموا هذه الحقيقة هل يؤذن لي بالكلام؟

الحقيقة أن الكل يتعامل مع الواقع، الإنسان خلق لكي يتعامل مع الواقع منذ آدم، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، سواء كانوا كفاراً أو مسلمين أو ملحدين، وعندما نتكلم نحن كمسلمين أعتقد أن المقصود الأساسي هو كيف يجب على المسلمين أن يتعاملوا مع الواقع الرديء الذي آلت إليه أحوالهم وتعددت الظروف السيئة التي يعيشون فيها، الذي أعتقد أنه لم يسبق له مثيل

في تاريخهم ومع ذلك فأنا أتساءل.. من الذي يتعامل مع الواقع؟ الورقة أجابت عن كيف؟ ولكنني أتساءل مرة أخرى.. لمن الإجابة؟ لأحد الناس؟ لمسئولي الأمة؟ للعلماء؟ أم لمن بالضبط؟ فالواقع بمفهومه الواسع يحتاج إلى النظر فيمن هو المقصود بالذي يدعى للتعامل، لا شك أن أماننا مشاكل كثيرة، والجهود والوقت محدودان، والظروف لا نملكها، وأي عاقل لابد أن يستطيع أن يعمل، وأن يكون لديه ترتيب للأولويات لا يضل معه، حتى لا يذهب جهده تجاه الفروع ويترك الأصول.

والحقيقة أننا أحوج ما نكون للعقل، وما نحتاجه في عملية التغيير هو استكمال عليه، كي يستطيع أن يحصل على شيء مفيد، وعن طريق صحيح، حتى يمكنه الوصول إلى نهاية الطريق، ويعجبني أن الفقهاء عندما التمسوا تعريفاً للفقهاء اشترطوا شرطين فيه: المثالية، والواقعية، وقالوا: إن الفقيه من عرف زمانه واستقامت طريقته، إذن لابد أن يعرف المتغير، والظروف التي يعيشها كي يكون فقيهاً لعملية، أما "استقامت طريقته" تعني: أن تكون له شرعة يعرفها، ومنهج يلتزم به، والقرآن يقول: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة

ومنهاجاً وهو كثير الكلام عن المنهج، مع أن القرآن نبهنا إلى أن الشرعة لا تأتي إلا عن طريق منهج، ولذلك قال: إن الشرعة وقليل الكلام بالمنهج، مع أن القرآن نبهنا إلى أن الشرعة لا تأتي إلا عن طريق منهج، ولذلك قال: إن الشرعة بالمنهج ليست تزايداً في القرآن، وإنما تقريراً للحقيقة أخشى أن تكون من الحقائق التي غابت عنا كثيراً، المسؤولية في التغيير جملة هي مسؤولية الأمة، ويعجبني كذلك كلمة "لابن تيمية" في الملتقى يرد فيها على "الحلي الشيعي" فيقول:

الأمة هي الحافظة للشرع وليس الحاكم، ولذلك تعامل الأنبياء مع الشعوب في إحداث التغيير هو تعامل أولى العزم في كل أمة تريد أن تغير من أمرها - والسؤال - إذن يكون من البدي يتولى الأمة على اتساعها وظروفها السيئة التي وصلت إليها في عصر تراجعت فيه القيم، وساءت أحوال الراعي والرعية وتدهورت المعيشة وتكالت علينا شعوب العالم، وأصبحنا في أسوأ وضع تاريخي للمسلمين.

إذن كيف نتعامل مع الواقع؟ وبأى القضايا تبدأ وما الذي تحتاج إليه؟ كلها أساسية تبدأ إجاباتها من إعادة صياغة العقل عند المسلمين.. شكراً..

أ.د. أحمد المهدي عبد الحليم
بسم الله الرحمن الرحيم.. أعتقد أننا أمام موضوع جوانبه متعددة، وهو على درجة كبيرة من التعقيد، ونحن مدعوون للحديث عن الإجابة على السؤال كيف نتعامل مع الواقع؟ في تصوري أن إجابة المسلم على هذا السؤال بسيطة، لأن هذه الإجابة تنبع من تصوره للكون وللخالق وللإنسان وللحياة، وأنا أمامي مثال، هذا المثال في تفكير المسلمين لم يتفق عليه بعد، بدليل أننا أحياناً نجد من يفهمون المثال على أنه درجة الإحسان أو درجة الورع، التي إن لم يصل إليها الإنسان يخشى أن يقصر عن تحقيق المراد، هذا الفهم للمثال، كيف يتعامل مع الواقع؟ بصراحة شديدة ينبغي أن نتذكر أو يتذكر المسلم كسل القواعد الإسلامية التي تحدث عنها علماء أصول الفقه، فيما يخص جلب المصالح، ودرء المفاسد، ومنطلق المسلم هو أن ينأى عن الشائيات الكثيرة في الثقافة الغربية، والتي تجعل الفرد في مواجهة المجتمع، أو تجعل المادة في مواجهة الروح، أو تجعل الخير في مواجهة الشر، أي بمعنى: الاتجاه إلى الوسطية الإسلامية التي نتحدث عنها كثيراً، نحن نحتاج إلى تأصيل في المواقف المختلفة، فالمثال

يحتاج إلى تحقيق وإلى تاصيل بالنسبة للواقع، والواقع لا يأتي مجرداً يسيراً مسطحاً أتناوله بفكر يسير، لا، الواقع معقد، وفيه قدرٌ كبير جداً من التناقضات، وهذه تنشأ مما تحدث عنه د. زقزوق كمتنازع القيم، فمثلاً نحن نقول: إن إحدى القيم التي يجب أن نعملها في حياتنا هي الحفاظ على النفس، هذه القيمة حينما نجد أن بعض الناس يحاولون أن يتلفوها أو يُخلوا بها، ماذا نفعل؟ إذا رأينا الشيخ الذهبي في ناحية وفرج فودة في ناحية أخرى.. لو تصورنا أن هذه ظاهرة، فس نجد القيم المتنازعة والمتنافسة كثيرة.. أمامنا القيمة التي تحضنا على أن نحفظ للناس حريتهم في الاعتقاد وفي القول وفي العمل بشروط معينة.

إن الحلول في تصوري هي أن ننظر دائماً للواقع على أن لا يجئ مخالفاً لفكرنا الإسلامي، لو أننا أخذنا مقاصد الشريعة، وهي الكليات الخمسة أو الستة، ثم حاولنا أن ننظر في كيف نحفظ النفس؟ وكيف نحفظ العقل؟ وكيف نحفظ المال؟ والعرض؟ هذه ضروريات ينبغي أن نهتم بها أولاً قبل النظر في الماديات أو التحسينات، في محاولة لإصلاح الواقع، من الذي يغير؟ أظن الأمة جميعها مطالبة بالتغيير،

ومطالبة بأن تلتزم بالمنهج الإسلامي، وفي الإسلام تصنيف وشروط لكل العاملين في المستويات المختلفة، فالحاكم إذا كان حاكماً مسلماً هناك شروط تحكمه، ورئيس المصلحة أو الداعية هناك شروط تحكمه، لو أننا جميعاً التزمنا برعاية هذه الشروط فنستطيع أن نصل إلى شيء، أعيد مرة أخرى أننا بحاجة إلى تغيير جذري، وهذا التغيير الجذري يبدأ بتغيير التصورات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي تصوري أن الوسائل الثلاثة التي ذكرت ينبغي أن نعملها تبعاً للمواقف المختلفة، ففي بعض المواقف قد يكون من المستحسن أن نبدأ بالقلب، بالفكر، بالنفس، ثم بعد ذلك نصعدها إلى أن نتحاور، وتوزع هذه الأدوار بين أفراد المسلمين وبين الجماعات المنظمة من الإسلاميين، ومن النقابات، حينما نواجه بأن نفوس المصريين معرضة للخطر من التلوث البيئي في نهر النيل من الذي يتصدى لهذا؟ يتصدى المستشار الذي كتب في جريدة الأهرام يوماً ما، تتصدى النقابات، الأفراد، ثم بعد ذلك الحكومة مطالبة أو الحاكم مطالب أن يتصدى وأن يحاول أن يحفظ النفس والعرض والمال.. شكراً على أي حال.

د. محمد سراج

بسم الله الرحمن الرحيم.. أعتقد أن هذا الموضوع يكتسب أهمية خاصة إذا لاحظنا أننا كثيراً ما ننصرف في هذه الأيام عن الواقع، سواء في دراستنا أو في اتجاهاتنا أو في رغبتنا في الوقوف على هذا الواقع لفهمه، وفي الواقع نلاحظ في الجامعة على سبيل المثال: أن كثيراً من الدراسات الجامعية تنصرف إلى هذه الموضوعات الطرفية التي لا تتعامل مع الواقع، والتي لا تكتسب منها مهارات تساعدنا على فهم هذا الواقع أو على تغييره، مع أن أي مجهود ينبغي أن يكون هدفه وأسلوبه وبغيته هو الواقع. لهذا أجد أن الموضوع يأخذ أهمية خاصة، بالنسبة للدراسات وبالنسبة لاهتماماتنا كباحثين وكجامعيين، ولكي نبدأ من هذا المنطلق الذي حورته أجد أن تعريفنا للواقع الذي قدمه د. جمال في هذه الورقة ينبغي أن ينزل إلى الأرض، وأن ينصرف تعريفنا للواقع إلى هذا الواقع العلمي وإلى السياسي والثقافي والاقتصادي، بحيث لا ينبغي أن يغمض هذا الغموض الذي أجده في هذا الطرح، أنا أعتقد أننا لو بدأنا بتعريف الواقع فهو هذا الواقع السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو العلمي، فأعتقد أننا يمكن أن نتجه مباشرة إلى

الهدف الذي نريده بعد هذا..، إذا وضعنا نصب أعيننا أن هذا الواقع الذي نتحدث عنه "الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي" فأعتقد أننا يمكن أن نتعرف على العوامل التي تبعدنا عن هذا الواقع، هناك خطة أعتقد أنها مقصودة منذ فترة طويلة لإبعاد الناس عن هذا الواقع، وباعتباري متخصصاً في الفقه الإسلامي أعتقد أن الدراسة الفقهية يمكن أن تكون حالة نموذجية للتعرف على الأسباب التي تبعد علماً معيناً له أهمية خاصة جداً في التعامل مع الواقع الإسلامي من هذا الواقع، بحيث إننا بدأنا نجد أن الدراسة الفقهية منحصرة في ساعات الدراسة فقط أو في رسائل الدارسين أو في كتابات المتعاملين مع هذا الفقه بشكل أو آخر، فالانصراف عن الواقع له أسبابه، وطبعاً تبدأ- فيما أتصور بالنسبة للفقه الإسلامي على وجه الخصوص- حين أقصى هذا الفقه عن التطبيق في أواخر القرن الماضي في مصر وفي أوائل هذا القرن في بعض البلاد الإسلامية الأخرى، ينبغي أن نعيد أننا إذا حررنا الواقع على النحو الذي قصدت إليه والذي عرفته به، فإننا ينبغي أن نتعرف أيضاً على الأسباب العامة التي أبعدتنا عن هذا الواقع، وهذا مما يتصل بالهدف

النهائي الذي خطط له، هذا الموضوع، هو البحث في مجال إسلامية المعرفة، أنا أعتقد أن مسيرة الحضارة الإسلامية والفقهاء الإسلامى أيضاً- لأنه عنوان هذه الحضارة- كان دائماً التصالح أو التطابق بين المثل وبين الواقع، ودائماً كان الفقه الإسلامى هو أحد هذه الأدوات التى اتخذها المجتمع الإسلامى لإيجاد نوع من التطابق بين المثل الذى يتوق إليه وبين الواقع الذى يعيش فيه، ولم ينفذ هذا التطابق أو هذا التصالح بين الواقع وبين المثل إلا حينما أقصى، وحينما دببت عوامل الضعف فى المجتمع الإسلامى بفعل المؤثرات الخارجية وعوامل الوهن التى دببت فى المجتمع الإسلامى، لكننى أعتقد أنه كان هناك -دائماً- نوع من محاولة التصالح بين الواقع وبين المثل، وبين القيم التى جاء بها الشرع الإسلامى، وأن الفقه الإسلامى كان أحد هذه الأدوات، ويمكن أن يكون التطابق بين المثالية والواقعية هو الأداة أيضاً فيما أتصور إلى إحداث نوع معين من التغيير فى الواقع الذى نعيش فيه الآن، أى لا بد أن ينتهى هذا الانفصام سواء فى شخصياتنا أو فى الواقع الذى نعيش مع المثل الذى نؤمن به، ولذا فإننا نصل بعملية التغيير إلى هذا الشعار الذى أعتقد

أنه قد أصبح الآن مجرداً على نحو يدعو إلى الإحساس بالخوف، بمعنى أن عملية تطبيق الشريعة الآن أصبحت كلمة تقال دون أن نبذل مجهوداً يناسب أهمية هذا الهدف فى تحديد مفهومه، وفى التعرف على أدواته، وفى الاتجاه إلى تحقيقه فى الواقع، مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية أو شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، دعنى أقول هذا الآن على الأقل؛ لأنه أصبح مثل هذه الشعارات التى تفقد كثيراً من مضمونها بالاحتكاك اليومي وخاصة إذا لم نبذل مجهوداً مناسباً فى تحديد هذا المفهوم وفى جعله كالسكين، كل يوم إذا لم تجد شفرة السكين، فإنها بمضى الوقت تقل فاعليتها وتصدأ ولا تساعد على تحقيق أهدافها، مثلاً: ما مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية؟ هل مجرد إحلال قانون محل قانون؟ وقانون مستمد من التراث الفقهي محل قوانين أخرى مستمدة من خارج حدود العالم الإسلامى؟ هذا مفهوم، وأعتقد أن كثيراً من الناس يؤمن بتحديد مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية على هذا النحو، المفروض أن نعى ما الأهداف التى نقصدها من وراء تطبيق الشريعة الإسلامية؟ لكى أحدد نفسى أكثر مما أردت أو مما قلته فإن هناك مميزات

كثيرة لتطبيق الشريعة الإسلامية، فينبغى أن نحدد الهدف أو أهداف التطبيق الشرعى، وينبغى أن تكون هناك دراسات تتناول الأهداف المقصودة بالضبط من وراء تحقيق هذا الهدف، وهى هدف أم وسيلة أيضاً فى نفس الوقت؟ هل تطبيق الشريعة الإسلامية هو الهدف النهائى أو أنه وسيلة لتحقيق بعض الأمور الاجتماعية الأخرى التى تساعد على التعايش مع هذا الواقع؟

أعتقد أننا لكى نغير من الواقع ينبغى أن نتفق أيضاً على مجموعة من المسلمات التى ينبغى أن تكون محفورة فى عمق كل فرد مسلم، فالحرريات العامة التى لم تعد محل اتفاق.. والحقوق العامة التى جاءت بها خطبة الوداع فى خطبة النبى ﷺ، ومع أن كل الناس الذين يحرصون أو يخالفون أيضاً مسلمون، لكن حتى هذا القدر بحاجة إلى اتفاق عام، سواء بين الراغبين فى التغيير أو الراغبين فى الحفاظ على هذا الواقع بعفنه، وبمخلفاته، ومن هنا أرى أنه من الأولويات التى ينبغى أن يعيها الناس مسألة الحريات أو الحقوق العامة المنصوص عليها فى كل دساتير البلاد الإسلامية، لابد أن تكون محل احترام، حتى يستطيع الناس أن يتعاملوا مع

الواقع حسبما هو، وأن يحاولوا تغييره إلى التطابق أو إلى حالة التطابق. هناك أيضاً مسألة التصالح بين فئات الأمة الإسلامية المختلفة وكل واحد له وجهة نظر معينة يريد أن يفرضها، أعتقد أنه لابد من التصالح، وأن يعذر الفريق الفريق الآخر، كذلك الاتفاق على عدم اللجوء للعنف فى إحداث التغيير.. هناك نقطة بسيطة أريد أن أتحدث فيها، وهى مسألة تحقيق التغيير أو وسائل التغيير على النحو الذى طرح فى الورقة، هذا الأسلوب ليس ثابتاً أزلياً أو أبدياً، ولكن الأمر مردود إلى الأمة للمخاطبة بهذا التغيير وعليها أن توزع الأدوار حسب ما تراه مناسباً.

أ. د. حسن الشافعى

بسم الله الرحمن الرحيم.. أنا أظن أن الهدف من الندوة عموماً ليس التوصل إلى نتائج أو توصيات محددة بقدر ما هو تحديد للمفاهيم، ووصول المشاركين أنفسهم إلى رؤية أكثر منه التقدم بشئ، فالنقطة الأولى فى فهمي الخاص ليست هى التعريف بالواقع، وإنما وقفة فلسفية بدأها د. جمال الهدف منها كما خيل إلى توسيع مفهوم الواقع وإثرائه، وليس تحديده، وإذا كان د. سراج باعتباره فقيهاً حاول أن ينزل بالفكرة إلى الأرض، فأنا أحاول الآن

محاولة مضادة للعودة، فالذين تعرضوا مثلاً لفكرة المعتدلة عن الشيئية قالوا شيئاً مفيداً فيما يتعلق بهدف د. جمال وهو أن التصور الاستطاليس أو التصور لاثنين ليس بينهما ثالث، والثالث المرفوع الفكر الإسلامي، لم يكن ما يميل إليه بناء على أصول عنده، وهنا على الأقل - نجد منظومة ثلاثية، فالواقع بمعنى الكائن الموجود المتحقق فعلاً، وفيه ما يقابله وهو المستحيل، ويوجد بينهما شيء ثالث لا وجود له عند هؤلاء الآخرين، هذه فكرة مهمة في حد ذاتها، وأنا أريد أن أضيف إليها، فالواقع - ليس فقط عند المسلمين فحسب وإنما عند بعض الفلاسفة المحدثين - هو علم الله نفسه، هذا هو الواقع الحقيقي وهو أشمل معاني الواقع، وعلم الله لدى علماء المسلمين يشمل الواقع بمعنى الكائن، وما سوف يكون وما لا يكون، فيما لو كان كيف كان يمكن أن يكون، هذه مسألة يصعب تخيلها، وهذا كله يدل على داء يصل إلى حد الغموض أو التعقيد كما أشير، أعود فأقول: إن الهدف كله هو إثراء معنى الواقع وتوسيعه، وليس التحديد أو التعريف المنطقي له، فإذا اتفقنا على هذا، فالمسألة ليست قاصرة على وليم

جيمس، وإنما موجودة في الفكر القديم والحديث، وموجودة أيضاً في الفكر الإسلامي.

وأظن بعد ذلك إذا تعرض كاتب الطرح أو ركز على مفهوم العلوم الإنسانية بمعنى كما هو ما يراد في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية لم يكن يقصد استبعاد المفهوم الطبيعي؛ لأنني أعتبر أن هذه مسألة مقطوع بها ومنتهى منها.

هناك نقطة أريد أن أعقب عليها، فيما يتعلق بالنقطة الثانية، وهي تقسيم الواقع، يمكن أن يفهم القارئ أن الأحكام الشرعية القرآنية تأتي عادة مثالية، إنما الأحكام الاجتهادية غير المنصوصة هي التي ترتبط لدى المجتهدين بالواقع، وأنا أقول إن الأحكام المنصوصة في القرآن وليس في السنة فقط فيها الواقع والمثال، وأنا سأضرب مثلاً واحداً، ففي سورة الشورى حينما يسمح القرآن للمعتدي عليه أن ينتصف لنفسه يقول بعد ذلك: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنَ عِزِّ الْأُمُورِ﴾.. فهناك مستويان واقعي ومثالي.. وكلاهما منصوص عليهما في الحكم الشرعي، ليست مسألة التركيز على الواقع بمعنى ما يقارب في الحكم الشرعي المثالي أو يتعد عنه أو يقترب

منه قليلاً أو كثيراً بقاصرة على موقف المجتهدين، وأتساءل من يتعامل مع الواقع؟ وبالتالي من له حق أن يحدد ما يجب تغييره؟ فنحن نحتاج في الواقع الحال إلى أن نحدد ونعمق مسألة الإصلاح الدعوى أو حركات الإصلاح، وأن نفرق بين الإصلاح الدعوى وبين الإنكار لشيء، سواء أكان باليد أو باللسان، وكذلك التغيير بالمعنى الرسمي الشرعي، لو فرض أن هناك سلطة شرعية لها حق، فينبغي التفرقة بين هذه المستويات الثلاث أو النوعيات الثلاث للتغيير، كما أشار شيخنا الغزالي إلى أن جوهر الأمر وسره هو الطاقة الروحية في التغيير، وأن هذا هو المفتاح، فالبعد النفسي والروحي هو مفتاح فقه التغيير الاجتماعي، نحن بحاجة إلى فقه التغيير الاجتماعي، الانتقال من تغيير فردي إلى تغيير مجتمعي، من تغيير سلمى شعبى بمجهود شعبى مشترك المنتهى بالسلطة الشرعية، التغيير الفكرى المنتهى بالمؤسسات، أو كما سمعت وقرأت لأول مرة "المأسسة" ولا أدري إذا كانت آتية من الخصبة- لا أدري-.

هناك أيضاً ملاحظة أخيرة في صفحة (٥) هناك كلام عن ما إذا كانت وسيلة من هذه الوسائل قد اختصت بها فئة، فيكون التغيير باليد لولى الأمر، هذا

مطروح، وهو رأى لبعض العلماء، أنا هنا أنبه إلى أن د. محمد عمارة لم يتكلم في مسألة مشروعية الثورة، ولا أعلم لماذا؟ فقد حكى لنا أستاذنا الشيخ على حسب الله وكان أستاذنا في الشريعة الإسلامية رحمه الله فقد دعى في أول عهد ثورة ١٩٥٢ إلى محاضرات في الإذاعة المصرية، فجعل موضوعها "مشروعية الثورة" فلم يزد عن أنه قال مرة واحدة ثم منع، طبعاً هذا يعيد إلى الأذهان النكتة التي يقولها كل مصرى حينما يلاحظ المسئولون أحد الأشخاص السلبيين، يسألونه هل أنت غير مؤمن بالثورة؟ فيقول: أنا مؤمن بها لدرجة أنني أريد ثورة كل يوم. شكراً لكم..

د. جمال عطية

بخصوص ما أشار إليه الدكتور حسن- وأخشى أن يكون التعبير قد خائنى في النقطة الأولى والثانية من صفحة (٢).. فحينما تكلمت عن الواقع بمناسبة القرآن الكريم والسنة لم أقصد الإشارة إلى أن ما فى القرآن والسنة هو المثال، وإنما قصدت أن الأحكام التى فى القرآن والسنة مبناها على مراعاة الواقع، ولكنه مستوى معين من الواقع، وهو الواقع الثابت الذى لا يتغير، لأن هذا القرآن مقصود به أن

يستمر صالحاً لكل زمان ومكان، فلا بد أن يكون مبناه.. الواقع الذى لا يتغير الواقع الثابت، وما الواقع الذى يتغير فيأتى عند بحث اجتهادات الفقهاء؛ لأنها تتغير وفقاً للزمان والمكان، هذا كان مقصودى فقط، وأشارت إلى أن الحالات الخاصة، التى بنى فيها الحكم فى القرآن على واقعة خاصة متغيرة محدودة، بينما الغالبية العظمى مبنية على واقع ثابت، ولعل فى هذا رد على نظرية ما يسمونه "بالتاريخانية" أى أن ليس كل ما ورد فى القرآن صالحاً لكل زمان ومكان، وإنما له ظروفه التاريخية، فهذا الكلام فيه رد على هذه النظرية، وأن ما فى القرآن إنما يتعلق بالواقع الثابت، وبالتالي هو صالح لكل زمان ومكان.

د. توفيق الشاوى

بسم الله الرحمن الرحمن، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، عندي نقطتان: النقطة الأولى التى انتهى إليها د. حسن الشافعي، وهذه نقطة توسعت فيها كثيراً فى كتاب "الشورى"، وكنت أعتقد أن د. جمال عطية قد قرأ هذا الكتاب، واقتنع بما قرأه، ولكن يظهر أنه يحب دائماً أن يورد التساؤلات، وأنا لى اعتراض شديد على التساؤلات، لأنك أنت صاحب رأى، ومن واجبك أن تعلن عنه

بصراحة، إنه لا محل للتساؤلات، فيما يتعلق بموضوع التخصيص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن التخصيص معناه الاحتكار، والاحتكار معناه أنك "أنت لا تخطئ"، فإذا كان ولى الأمر يختص باستعمال اليد، فمعناه أنه لن يخطئ، وإذا أخطأ فمن الذى يقومه؟ وولى الأمر لابد أن نصرح أنه من المفروض أن يكون "ولى أمر شرعى".. والشيخ الغزالي يستطيع أن يقول فى هذا كلاماً كثيراً.

الأمر الآخر، أن يلتزم الولي بالقاعدة التى وضعها أبو بكر الصديق: "إن أحسنت فأعينوني، وإن أخطأت فقوموني" كيف نقومه إذا لم نكن نستعمل اليد فى تقويم قطعي وانحرافي؟ وليس من الضروري أن تكون ثورة دائمة.. إنما يكفي استعمال اليد فى الحدود الشرعية، كما أن لى اعتراضاً وأرجو من الأخ د. جمال عطية أن يراجع هذه المسألة، وألا يضع الأسئلة التى تشكك فى المسائل المفروغ منها نهائياً، وهو أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حق للجماعة كلها، ولجميع أفرادها، وأنه لا يجوز لأى جهة أياً كانت أن تحتكره، فالعلماء وأولياء الأمور هم أحق الناس بالتقويم فى هذا العصر، فلولا فساد العلماء ولولا فساد

أولياء الأمور ما وصلنا إلى هذا الحد، فلا تترك الباب مفتوحاً بقولك ترك الحق لولى الأمر.. ومن إذن يصلح فساد ولى الأمر ومن يصلح فساد العلماء حينما تقرأ ما قاله الشيخ محمد عبده على فساد العلماء وغيره، لا بد أبداً ألا نعطي لا للعلماء ولا لأولياء الأمور احتكار الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، سواء باليد أو بالعقل أو بالفكر، لأن هذا الحق لجميع المسلمين وجهاهير المسلمين، فالحمد لله سبحانه وتعالى أودع فيها وفي فطرتها ما يصحح فساد العلماء وفساد أولياء الأمور، فإذا حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حق مطلق لجميع المسلمين أفراداً وجماعات، ولا يجوز التفكير مطلقاً في إعطاء أى فئة من الأفراد اختصاصاً أو احتكاراً لهذا الموضوع، هذه النقطة أرجو أن يكون لنا فيها كلام فى مناسبة أخرى- النقطة الأخرى التى أريد أن أتكلّم فيها هى مسألة حركة الواقع أو تحريك الواقع الذى نسميه التغيير أو التغير، وفى الحقيقة: إن الواقع لا بد أن يتميز بأنه Dynamic (متحرك)، قد يتحرك إلى الأمام وقد يتحرك إلى الخلف، فمهمتنا نحن فى هذا الواقع أن ندفعه إلى الأمام، ونقاوم أى حركة سلبية فى هذا الواقع، الأمام- كما

تكلّم إخواننا- هو القيم، وخصوصاً تراحم القيم، وهذا وضع طبيعى، وأنا أذكر أستاذنا الذى تكلّم عن حفظ النفس قبل الشيخ الذهبى وغيره فحفظ النفس واجب، ولكن الجهاد أيضاً واجب بالتضحية بالنفس، فهذه قيمة وهذه قيمة، وفى بعض الأحيان يجب على الإنسان أن يضحي بنفسه؛ لأن الجهاد أصبح فرض عين، وفى الحالات الأخرى، يجب أن يحفظ نفسه ويحفظ نفس غيره، فإذا هناك دائماً توازن أو تراحم بين القيم والجمهور من عامة المسلمين، وضمير المسلمين هو الذى يرجح هذه القيمة أو تلك بحسب ظروفها فى الواقع، فعندما تداس أرض المسلمين لا يكون حفظ النفس بل التضحية بالنفس، عندما يتفشى الظلم والبغى فى المجتمع والفساد.. لا بد من الجهاد، والجهاد يقتضى التضحية بالنفس، طبعاً التضحية تبدأ بنفس الشخص، فهذه هى الحركة، أريد أن أذكر أن فى الشريعة ليست فقط أحكام، وإنما أحكام وقيم ومقاصد، ولا تكفى الأحكام، بل لا بد دائماً أن تكون الأحكام متجهة نحو المقاصد، ونحو الأهداف، ونحو الغايات، ونحو الحكم، فإذا حتى أحكام الشريعة وأحكام الفقه متحركة، ومتحركة دائماً إلى الأمام نحو

المقاصد ونحو الأهداف، حتى الأحكام هي واقع في كثير من الأحيان، يعنى الواقع ليس فقط ما يصنعه الناس، إنما ما يصنعه البشر مخالفاً للشرعية، وأيضاً ما يضعونه من اجتهادات وأحكام تحتاج دائماً إلى التجديد، والتجديد من أهم عناصر الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى، وهو يدل على حيويته وحركيته، وبناءً عليه فالواقع متحرك والفقه متحرك، والاجتهاد متحرك، وحياة المسلمين دائماً متحركة، ولكن نرجو أن تكون متحركة إلى الأمام لا إلى الخلف... وشكراً.

أ. فهمى هويدى

أظن أننا نتعامل مع مصطلح مشكل إلى حد كبير، بمعنى أن كلمة الواقع تحمل بمعنى: "تفاعل مع الواقع وفهمه" ويمكن أن تحمل بمعنى: "الاستسلام للواقع" حتى على الصعيد السياسى أو الراهن، كثيراً ما يتم الآن يتم باسم الواقعية، فكرة أن إسرائيل واقع، وأن هيمنة أمريكا واقعة، وأن هناك خرائط جديدة لنظام عالمى جديد واقع، وأنا أظن أننا نتكلم عن الواقع وليس الاستسلام له، أو التعامل مع الواقع فى ضوء الاقتداء بالمثل، ولهذا ينبغى أن يظل الهدف واضحاً للغاية، وأنه ليس مقصوداً أن نتعامل مع الموجود كما

هو، ولكن أن نتعامل مع الموجود حتى أفهمه وأنهض به، سعياً إلى الوصول إلى المثل.

النقطة الأخرى فى الإشكال: أن الواقع أصبحت قراءته على صعيد أفقى- وخصوصاً فى هذا الزمن المعاصر- جغرافياً- صار سهلاً جداً اختراقه، بمعنى أننا نعيش فى مجتمع نتصور أن هذا الواقع المصرى- بعد تطور وسائل الاتصال والبت المباشر و. و. إلى آخره- نكتشف أن الذى يحرك الواقع جزء ويشكل شرائح معينة فيه آتية عبر الأثير من قارات أخرى، وبالتالي فأنا فى تعاملى مع هذا الواقع لا أتعامل مع ما هو كائن أمامى فقط، لكن ما هو كائن أمامى، وما لا أراه أيضاً، بالتالى تصبح هناك صعوبة فى الإدراك والإحاطة بهذا الواقع، الأمر الذى يعرقل كثيراً مهمة الباحث سواء الفقهية أو السياسية.

النقطة الأخرى: أن هناك صعيداً آخر ذا مستوى أفقى... بمعنى أن هناك الخرائط السياسية والاجتماعية والثقافية- وبالمناسبة فى الخرائط السياسية أن كل هؤلاء الجالسين الذين يتحاورون حول فهم الواقع والتصالح مع هذا الواقع مرفوضون من الواقع السياسى أو ملفوظون بدرجات متفاوتة- وبالتالي فمسألة الواقع فيها تعقيدات، وأنا أريد

أن أقول: إن التعامل مع هذا الواقع الحاصل أصبح من الأمور المعقدة، بحيث وضعنا في الاعتبار السؤال: من المعنى بالتعامل مع الواقع؟. إن الإحاطة به والتفاعل معه أصبحت تفوق طاقة فرد، فلا محل ولا مجال أن نتعامل مع هذا الواقع على صعيد أفراد، وإنما لابد من التعامل المؤسسي والجماعي، ولابد من تعامل الفريق مع هذا الواقع، وأيضاً إذا كنا نتعامل مع رسالة، هي أصلاً، هدفها الأساسي هو تغيير هذا الواقع، فالتغيير ينبغي أن يكون واضحاً في الهدف النهائي، والهدف المرحلي، لأن كثيراً من الساعين إلى التغيير يطرحون عند الخطوة الأولى الهدف النهائي، كما أن التمييز بين ما هو مرحلي وبين ما هو نهائي مهم جداً في إحداث التفاعل وإحداث التغيير المنشود، ومن ثم ففكرة التدرج أو المرحلية مسألة محورية ومهمة للغاية في التعامل مع الواقع، علماً بأن هناك أشياء - كما قلت - ينبغي - في ظل التعلق بالمثل أن ترفض بمعنى أن هناك أشياء سلبية في الواقع ينبغي أن نرفض التعامل معها، لأنها تبعدنا عن المثل، ولا تقرّبنا من هذا المثل.

النقطة الأخيرة التي أثارها أستاذنا د. توفيق الشاوي في موضوع الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر بين التخصص والإطلاق، أنا أرى أن هذه المسألة من الممكن أن تكون نقطة وسط بين هذا وذاك، وهي تقوم على قاعدة: ترجيح المصالح على المفساد، بمعنى أنه من الممكن في ظل الإطلاق أو في ظل التخصص هذا، يؤدي إلى مفسدة أو إلى مصلحة بصرف النظر عن مسألة من يفعل كذا؟ وحينما يقال: إن الحاكم الشرعي - يفعل أو العالم يتكلم، فالفكرة هنا قائمة على أن هذا الطرف إذا أدى وظيفته في التغيير ربما أدى ذلك إلى ترجيح المصلحة على المفسدة، بحكم ما هو متاح تحت قدرته أو في إمكانه من أساليب وقدرات في التغيير، فالمسألة ليست فقط قصراً على الحاكم أو إطلاقاً للناس، ولكنها في نهاية المطاف المعيار الذي يحكم: ترجيح المصلحة على المفسدة في إحداث التغيير.. وشكراً.

د. ممدوح فهمي

بسم الله الرحمن الرحيم.. في الحقيقة لقد تمتعت بقراءة الورقة ومستواها من التجريد، ويهيئ لي أن التجريد ضرورة للإحاطة بالتعقيد، ولكن لي ملاحظات على الورقة، فقد لاحظت أن الورقة تكلمت عن الواقع النفسي والاجتماعي، ولم تتحدث عن

الواقع المادى الجغرافى البيئى، فذكرت مثلاً آيات الله فى النفس والمجتمع، ولم تذكر آيات الله فى الآفاق. أيضاً فى ذكر عوامل الوراثة، هناك الموروث الثقافى والتربوى.

لى سؤال يمكن أن يكون فقهياً، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكن مفسرون كثيرون يقولون إن معرفة أسباب النزول مهمة، هذا الموضوع يحتاج إلى توضيح أكثر، وبالتالى حينما نقول: إن المثال هو القرآن والسنة وأنه هو الذى يهيمن على الواقع وهو الذى يقيمه، تظل مشكلة فى فهمه، فالمسلمون يختلفون فى فهم النص، الموقف الذى اتخذ فيه مثلاً ﴿وجادلهم بالتى هى أحسن﴾ والموقف الذى اتخذ فيه ﴿فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً﴾؟ فهناك من الآيات ما يصلح لبعض الظروف، وهناك من الآيات ما يصلح لجميع المواقف، ولذلك تتناحر الفرق الإسلامية نتيجة فهمها المختلف، ولك منها سلاح من النصوص، لهذا نحن بحاجة إلى عمل قواعد لتجاوزنا حول المثال.

أما فى موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ألاحظ أن هناك تركيزاً كبيراً على النهي عن المنكر قبل

الأمر بالمعروف، بينما الأصل فى الفكر هو الأمر بالمعروف، فلا بد أن يدعو الإنسان ويصلح ويعمل ما فيه خير للمسلمين، فلم يعد هناك ذلك الصراع الذى كان أثناء وجود كفار مكة.. هذا الواقع - أن كل مسلم - يقتضى أن يكون لديه قدر من الحب والإحساس بالمعية وليس بالاغتراب.. والبعد عن الغرور الدينى، فتلك خصال المؤمن الحقيقى - وبالنسبة للدكتور جمال عطية أسأله.. أين الجزء الخاص بتحديد الأهداف القومية والغايات الحضارية؟ وما حدود الوجوب أو الكراهة فى الفقه؟ هل مثلاً الحضارة واجبة؟ وهل واضح عند الناس أن الحضارة واجبة؟ أو غير واجبة؟ الواضح عند الناس هو ما يتصل بالعبادات والحياة الأسرية، أما ما يتصل بالحياة الاجتماعية والسياسية فغير واضح، وهل يصبح عمل الصالحات تجاه الحضارة ضمن الأمر بالمعروف؟

أ. سعيد حسن

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله على رسول الله، وبعد: إذا كنا نريد المثال الذى يمكن أن يكون الواقع مطابقاً له، فعلينا أن نفصل بين الصورة المثالية التى ظهرت فى عصر النبوة والخلافة الراشدة، وبين التطبيقات

الإسلامية التي جاءت في العصور التالية، فما كان من هذه التطبيقات مكملاً للصورة قبل منها تقبلناه، وما كان مخالفاً لهذه الصورة المثالية طرح جانباً، فإذا كنا نريد تغيير هذا الواقع الذي نعيش فيه، حتى يوافق المثال الموجود عندنا، فلا بد وأن نحدد من هذا الواقع الذي نعيش فيه ما يتفق مع الإسلام، فنبقية، أي يظل موجوداً، أو غير ما يتفق مع الإسلام يتحدد أيضاً، كي نعرف ما الذي نريد تغييره بالضبط؛ لأن واقعنا بهذا الشكل على الأقل يحتاج إلى توصيف ما يتفق مع الإسلام وما يختلف مع الإسلام، يكون كذلك موجوداً في جهة أخرى، متى أشارك أو أساعد في هذا التغيير؟ خاصة، وأن هناك في الواقع جماعات إسلامية موجودة على الساحة تريد تغيير الواقع الذي نعيش فيه، حتى يتفق مع المثال، وعلى هذا فلا بد أن نعرف هذه الجماعات، ورؤيتها لهذا الواقع، ورؤيتهم للتعامل مع هذا الواقع من أفواه هذه الجماعات، حتى لا نظلمهم؛ لأن هناك الكثير من هذه الجماعات ليس لها منهج مكتوب أو محسوس، إنما نسمع بما تفعله أو ربما ما تقوله من الصحف أو وسائل مختلفة - وقد يكون ما نسمعه يخالف فكر هذه الجماعات - وعلينا

أيضاً أن نسأل هل وجود مثل هذه الجماعات - من حيث المبدأ مقبول لدينا؟ أو مقبول في التصور الإسلامي، كبديل عن تكاسل الجهات المنوط بها هذا التغيير أم لا؟ وإن كان فعلاً مقبولاً في التصور الإسلامي في مثل هذه اللقاءات أو المنتديات يصل العلماء والمفكرون وأساتذتنا ومشايخنا لنقاط جيدة في مثل هذه الموضوعات قبل موضوع الواقع وكيف نتعامل معه؟ كيف نواصل النقاط الجيدة التي يمكن أن نصل إليها في ملتقى مثل هذا لهذه الجماعات التي تعمل في الخارج؛ حتى نكون واقعيين مع أنفسنا؟ نحن هنا نجلس ونصف الحالة، نضع لها الحلول من أساتذتنا ومفكرينا، كما أن علينا دوراً آخر، خاصة أن لدى أساتذتنا ومفكرينا بعض التصحيحات، فصحيحوا لهؤلاء الأفكار التي تختلف مع ما ندعو إليه، ولناقشهم كذلك فيما يختلف معهم، وبالتالي ستتغير أفعالهم طبقاً لتغيير أفكارهم..

د. عبد الحليم محمود

بسم الله الرحمن الرحيم.. الورقة
تحدث عن كيف نتعامل مع الواقع؟
كنت أتمنى أن تحدث عن كيف نغير
الواقع؟ ومع ذلك فأنا أقدر مسألة
التعامل مع الواقع؛ لأنني أعتقد أن لدينا

مشكلة كبيرة جداً، كمسلمين في مصر والعالم الإسلامي كله، وهى أننا لا نملك - عادة - التعامل مع الواقع كما هو، ولكننا نتعامل معه غالباً كما نود أو نتصور أو نتمنى أو نكره، أى كما نود أن يكون أو لا يكون، بشكل يجعلنا غالباً في جانب والوقائع كلها؛ سواء كانت اجتماعية أو نفسية أو سياسية في جانب آخر، فالمسلمون أفراد أو جماعات أو مسئولون ليست عندهم قدرة على إدراك وقائع حياة المسلمين، كيف تكون؛ مثلاً إمبابة فيها مساكن يسكن فيها ١٠ أسر في طبقة واحدة أو بدورة مياة واحدة، وتفسد حياة المسلمين فيها، فالواقع إدراك الواقع كما هو.. مسألة بعيدة جداً عن التصور - للأسف الشديد - الذى نحياه. أعتقد أن هناك عدداً من الزملاء، ويشرفنى الانضمام إليهم، كان بودهم أن يكون هناك جهاز أو أى شئ يتبنى إدراك الواقع كما يحياه المسلمون، ويمكنه من رصد الوقائع من أجل إذا أراد أحد أن يأخذ قراراً، سواء أكان مفكراً أو عالماً أو فقيهاً أو حاكماً.. يكون هذا الجهاز مرجعه، فعدم رصد الوقائع تعد عادة سيئة في أحوال المسلمين المعاصرين، يختلف طبقاتهم، ويعمى عليهم حتى فى أعز

القضايا مثل قضايا جماعات الإسلام، وقضايا التوحيد، وقضايا الفتن، وعندما يطلب دراسة الواقع كما هو - يضر الناس، ويعمى عليهم، ولا أعرف من صاحب المصلحة فى هذا، لكن فى كل العالم هذه الأمور تبحث كما يبحث أى مرض سواء كان صحيحاً أم باطلاً لما يتصوره، والموضوعية كما يفهمها عدد كبير من الباحثين هى أن نرى الوقائع كما هى، وأن يتفق عليها أشخاص مختلفون ومستقلون، ويؤسفى أن أقول: إن بعض وقائعنا تدرس فى الخارج ويتفق عليها ونحن جلوس يعمى علينا الأمر، وتلك هى أهمية مسألة إدراك الوقائع والتعامل معها؛ لأننا نعانى من قصور شديد فى التعامل مع الوقائع السلوكية والاجتماعية والنفسية والسياسية، وأنا أزعم أن أى أمير أو غفير أو صاحب سلطة إذا جمعت له الوقائع - كما تتحرك - يمكن أن يأخذ قراراً رشيداً، فلكم أن تتصوروا أن معظم قراراتنا ليست رشيدة، لأنه ليس هناك فهم للوقائع الكبيرة والصغيرة، كما أزعم أنه ليس لدينا إدراك لخريطة الوقائع لفكر المسلمين ولا لجماعاتهم ولا.. كما نحياها الآن، وليس عندنا قدرة ولا جرأة على أن ندرك الوقائع كما هى أولاً نمكن منها، ولا نستطيع

حقيقة أن ندرسها إلا بوفاق وباتفاق مع القائمين على الأمر، وبالتالي مشكلتنا أننا غير مدركين لأهمية هذا الأمر، وبالتالي لن يحدث إدراك له إلا إذا فهمناه، وتلك مشكلة غريبة نرجو أن تحل في يوم من الأيام، لأن الهدف في رأيي هو تغيير الواقع وإن كنت أصحح فأقول: كيف نغير الواقع؟ لكن الواقع لا نستطيع أن نغيره ما لم نكن نفهمه، وعملية بحث الوقائع هي التي تمكنا من اتخاذ قرارات صائبة، وهذا هو جانب القصور الشديد جداً في حياتنا، ونرجو أن نبحث له عن مخرج.

الجانب الثاني: هو كيف نغير الواقع إذا فهمناه؟ وعندنا نموذج، فكلنا نقول القرآن والسنة، وطبعاً لا اعترض عليهما، لكن الوقائع الحياتية تتغير من حولنا، والنموذج قائم؛ وذلك لأنه لا يوجد شيء اسمه واقع ثابت لا يتغير، فالنموذج هو الثابت الذي لا يتغير، لكن لا بد من تكيفنا معه بصورة ملائمة للمواقف، وبالتالي نحن نحتاج مع وجود نموذج ثابت من حين لآخر أن نصوب الأهداف ونحدد السرعات ونحدد الأسلوب للتعاون معه، ويؤسفني أن أقول: إنه في كل سنة يحصل مؤتمر صهيوني عالمي وبعض هذه المؤتمرات بين يدي فيها ٢٥، ٢٦.. نجد لهم

إدراكاً لماذا أنجزوا؟ وماذا يريدون؟ وما القوى العالمية والداخلية والخارجية؟ ما التهديدات بجديّة؟ للأسف الشديد نحن أحوج ما نكون إلى الحركة، نحن بحاجة إلى Actuality، الأمور الحياتية اليومية لا بد أن لا تشغلنا بصورة كبيرة؛ لأن الحاكم العربي لا يهتم غير المدة التي يقضيها في الحكم، سواء سنة أو اثنتين أو عشرين، لكن أمر الإسلام والثقافة تحتاج لعشرات ولمئات السنين القادمة، وبالتالي لو أمكن أن نتكلم عن تغيير الواقع من أجل تحقيق أهداف بعيدة جداً فسوف يكون ذلك أفضل كثيراً، ومطلوب من الحكماء أن يحددوا الأهداف شديدة البعد؛ لأننا مثلاً في مسألة التعليم دخلنا في كذا مرحلة وفي كذا هدف بحيث إننا منذ نحو ٢٠٠ سنة، ونحن لا نزال نختصم من أجل التعليم في مصر، وهناك أشياء كثيرة تجعل المسلم غير محيط بالإسلام ولا يدرى شيئاً عنه، وعدد كبير جداً من المتعلمين الذين يقرأون التراث بشوق - ينجل الإنسان حينما يراهم وهم يتلثمون في قراءة آية ولا يعرف قراءة حديث، ولا يعرف المصادر الإسلامية؛ لأن هذه الأمور المفترض أن يدرسها المتعلمون في المدارس والجامعات الحديثة، لكن وجود ثقافة

معادية أو متجاهلة عمداً وبخطط مدروسة، حرمت تعليم أبناء المسلمين وعمدت تجهيل أبناء المسلمين في أمور شديدة جداً؛ مثل: (ألف.. باء). فمسألة التعليم مسألة في غاية اللطافة، ويمكن أن تأخذ وقتاً طويلاً على المدى الطويل، ولكن سوف تؤتي ثمارها، إذن فالواقع يحتاج لفهم النموذج الثابت بأصوله، لكن لا بد أن نتحرك من أجل تحقيقه ومطلوب أهداف شديدة البعد تحتك بأشياء معاصرة في نفس الوقت مع إدراك الوقائع... وشكراً.

أ. هشام جعفر

بسم الله الرحمن الرحيم، سوف أبدأ بالنقطة الأولى: التي أظن أن الورقة كانت مفروضاً أن تبدأ بها، وهي من نحن حتى يمكننا أن نتعامل مع الواقع؟ فنحن مسلمون، عرب، مصريون، ثم بعد ذلك، باحثون، ومفكرون، أو أكاديميون، أو حركيون، أي: ننتهي إلى حركات إسلامية تتعامل مع مشاكل يومية حياتية في سعيها للتطبيق الإسلامي، وهذه التفرقة مهمة ليست بغرض الفصل أو التمايز أو التفرقة بين الطرفين (أي: بين الباحثين والحركيين)، ولكن بغرض التفاعل الذي أظنه مفتقداً الآن، والذي أدى بنا إلى أن الباحثين لا يدركون الواقع، ولا يتفاعلون معه

تفاعلاً صحيحاً؛ بل مشوهاً، والذي أدى أيضاً بالحركيين إلى أن يعملوا في أرض الواقع ويواجهوا المشاكل اليومية الحياتية دون نظرية فكرية ومعرفية تساهم في ترشيد حركتهم الواقعية، وأظن أن أولى خطوات التعامل الرشيدة مع الواقع تنطلق من التفكير في طريقة تؤدي إلى تفاعل الطرفين معاً.

النقطة الثانية: التي أظنها مهمة هي هل يمكن أن نتعامل مع الواقع دون وجود نموذج معرفي يحدد لنا كيف نتعامل مع هذا الواقع؟، لا أظن، ومقدار وضوح هذا النموذج المعرفي بمقدار وصوله إلى إدراك راشد للواقع، وهذا النموذج في بنائه لا بد أن تتوفر فيه مجموعة من العناصر..

أولها: وضوح التصور الإسلامي - خصائصه ومقوماته، حتى يمكن صياغة نموذج معرفي منه..

ثانيها: نظريات مختلفة تدرس المجالات المعرفية والحياتية المختلفة، ثم التعامل بهذا النموذج مع الواقع لمعرفة مدى قدرته التفسيرية والتنبؤية..

ثالثها: تعديل هذا النموذج المعرفي بعد التعامل مع الواقع، وفي هذا يأتي ما تحدثت عنه الورقة من ضرورة إدراك فقه الحكم وفقه الواقع وفقه التنزيل..

النقطة الثالثة: تقييم هذا الواقع، حتى نستطيع أن نقيم الواقع لا بد من تحديد المثال الذى وفقاً له نقيم الواقع، بعبارة أخرى، لا بد من تحديد ملامح المشروع الحضارى الإسلامى الذى يكون بمثابة الهدف الذى نسعى لتحريك الواقع تجاهه، وأظن أننا مازلنا مقصرين فى بيان ملامح هذا المشروع الحضارى، وأتخفظ على محاولة بيان ملامح هذا المشروع من خلال الغرف المكيفة، وإنما يبنى هذا المشروع فى الواقع وتتحدد ملامحه عبر أو من خلال القراءة الواعية بهذا الواقع، ويرتبط بهذه النقطة تحديد الحكم الذى يأخذه الواقع الذى نحياه، هل هو واقع جاهلى؟ أم واقع إسلامى؟ أم خليط من الاثنين، كما يجب التمييز بين واقع الأفراد وواقع المجتمعات، وواقع النظم فى تقييم مثل هذا الواقع.

النقطة الرابعة: تغيير هذا الواقع، فمن الضرورى أن نتخلى عن التحديد المسبق للمبادئ التى تحكم مثل هذا التغيير، هل هو تغيير بالعنف؟ أم بالثورة؟ أم بالقوة؟ وفى أى شكل: انقلاب عسكرى؟ ثورة؟ أم تغيير سلمى؟ يجب أن نترك ذلك لظروف كل مجتمع وواقع العمل الإسلامى فيه وتقديره للموقف، فأنا على سبيل المثال لم أكن مع من

تخفظ على الانقلاب العسكرى فى السودان، حتى لو فشل، فلهم ظروفهم ولنا ظروفنا.

نقطة أخرى: تتعلق بتحديد ملامح النظرية التى تعامل بها الرسول ﷺ فى بنائه للمجتمع المسلم وللدولة الإسلامية، وكيف غير الواقع الجاهلى الذى تعامل معه؟ وهناك الشعارات المهمة فى هذا الصدد، يأتى على رأسها ما أطلق عليه أسلوب التحلية والتحلية للواقع الجاهلى، فلم تحدث قطيعة كاملة - كما صور بعض المفكرين - بين الإسلام وبين الجاهلية، بل مارس الإسلام نوعاً من الهدم فى التحريم من جهة، ونوعاً من الاستكمال والبناء والإبقاء على بعض الأوضاع السابقة التى تتفق مع الفطرة والى هي ملة إبراهيم عليه السلام..

النقطة الأخيرة هى "مأسسة القيم" فلا بد من الحظر فى بناء مؤسسات على النمط الغربى؛ لأنها فى أحيان كثيرة تفقد القيم جوهرها وحقيقتها، وأخيراً أقترح وأنادى بالبحث عن بقايا الأشكال والمؤسسات والصيغ التى ما زالت قائمة فى المجتمع المسلم اليوم، ومحاولة إعادة إحيائها وإعطائها حيوية أكبر كالمسجد والوقف وما إلى ذلك، ويرتبط بهذا دراسة الخبرة

التاريخية والحضارية الإسلامية في تعاملها مع موضوع المؤسسات، بعبارة أخرى، كيف استطاع المجتمع المسلم أن يعبر من خلال المؤسسات عن القيم المختلفة التي يتبناها؟ شكراً...

د. حامد الموصلي

بسم الله الرحمن الرحيم.. عنوان الورقة كيف نتعامل مع الواقع؟ كان بودي أن يتسع العنوان بحيث يشمل كيف نعد أنفسنا للتعامل مع الواقع؟ بمعنى أننا جزء من الواقع، وأعتقد أن الإعداد الداخلي لا يقل أهمية عن التعامل الفعلي مع الواقع، وأنا من حكم خبرتي البسيطة جداً في العمل الميداني كنت ألاحظ أن اللحظة التي أستطيع فيها أن أحب الجماعة التي أتفاعل معها قد انتهت.. فأخر عدد لجريدة "التايم" نشرت فيها صورة لفتاة من سراييفو وهي مذبوحة.. اشتريت هذا العدد وظللت طوال اليوم غير قادر على أن أعمل أي شيء.. وهنا أيضاً عجزت عن تحمل الألم، وفي النهاية أخفيت الجريدة، ومن هنا أقول: إنه لا بد من أن نعد أنفسنا وأن نتحلى بالقدرات التي تجعلنا مؤهلين للتعامل مع هذا وذاك، وهذا لا يقل أهمية عن موضوع ندوتنا هذه.

عندي بعض الملاحظات.. ففي صفحة (٢) "أنواع الواقع ومستويات

التعامل معه" ويهيئ لي أن المقصود هو إطار فهم الواقع، أو الإطار النظري للتعبير عن الواقع، أي الحديث عن السنن العامة أو القوانين العامة التي تحكم مسار البشرية، ثم يأتي الحديث بعد ذلك عن الخصوصيات الخاصة بالقوميات المختلفة أو بالجماعات الجيشية المختلفة، وأعتقد أن هذا التفصيل مهم؛ لأنه من الممكن أن يصبح مدخلاً لحكمنا على الحضارة العربية، لقرون طويلة والتي تعد جزءاً مهماً كبيراً من إنجازاتهم واجتهاداتهم، وملكاً خاصاً بالبشرية ككل، يعني مثلاً مسار الثورات العلمية والتكنولوجية على سبيل المثال، فنحن كمسلمين لم يكن لنا عطاء كبير، لكن جزء من التجربة التاريخية الغربية يجب أن ندركه ونميز بينه وبين ما هو خاص بخيارات المجتمع الغربي الحضارية.

بالنسبة لتقييم الواقع عندي إحساس أنها رؤية سكونية إلى حد ما، يعني التصنيف من المطابق إلى مخالف ثم مباح، أعتقد أننا مطالبون بتقييم الواقع وأن يكون عندنا أولويات تجعلنا نحكم ونقيم الواقع بطريقة أصح، وعلى سبيل المثال كان خالد بن الوليد يخطئ في القرآن، فيقولون له: أنت مخطئ، فيقول لهم: أنا أريد أن أحقق انتصارات، من

هنا كانت الجماعات السلفية تهتم بالعبادات وحفظ القرآن أكثر من اهتمامها بالإصلاح الاجتماعي والتنمية.. أريد أن أقول: إن المطلوب هو تحديد مهام ودور المسلم في هذا العصر بالذات وفي هذه الظروف الحالية، تحديد الأولويات التي يجب على المسلم أن يقوم بها، مثلاً يمكن أن نجد أن جهاد التنمية أهم من قيام الليل مثلاً، كما أننا مطالبون بالسعى للفضيلة سعياً حقيقياً، فعلى بن أبي طالب رضى الله عنه يقول: "سيئة تسؤك خير من حسنة تعجبك"، وعلى هذا فنحن مطالبون بأن نجاهد أنفسنا باستمرار لما هو أفضل كذلك فيما يختص بالتغيير، كان بودى أن أرى ورقة فيها تشخيص للواقع، بها تحديد لمفهوم الجهاد- مثلاً- خاصة في أمة تعتمد في (٨٠٪) من طعامها على الغرب، ولا تصنع مكينتها، ولا تصنع أشياءها، وقد يكون الجهاد في هذه اللحظة هو الاعتماد على النفس أو جهاد التنمية، وقد يكون الإعداد للجهاد هو إعداد القدرات العملية والتكنولوجية والقدرات الإنتاجية..

د. عبد الوهاب المسيري

بسم الله الرحمن الرحيم.. سمعت عبارة ترددت عدة مرات، وهى أن الغرب يتعامل مع الواقع ونحن نتعامل مع

المثال، وأعتقد أن هذه العبارة تحتاج إلى شئ من الضبط المعرفي، فالغرب يتعامل مع الواقع من منظوره؛ حيث يؤكد على أهمية الجانب المادى فى منهجيته ومنظومته الحياتية. والغرب قد حقق انتصاراته بإسقاط الجانب الإنسانى والأخلاقي والروحي، وهنا أتعجب كثيراً لهذا الغرب الذى حقق انتصاراته نتيجة لإهماله الجانب الروحي والأخلاقي، بمعنى أن الحضارة الغربية مبنية على عملية تبسيط أساسية جعلته يحقق هذا الانتصار المذهل، وأنا هنا أقارنه بانتصار المغول، فالمغول لم يكن مجتمعاً متقدماً على الإطلاق، وإنما مجتمع ركز على القطاع الحربى وحسب؛ فاكسح كل حضارات العالم، وكان على وشك أن يكتسح أوروبا نفسها لولا أن أوقفته هذه المنطقة، بمعنى أن هذه أيضاً إحدى نتائج العلم "الاستمولوجيا" الغربى.. حيث لا يوجد واقع مطلق يمكن أن يرصده الإنسان شكل مطلق من الألف إلى الياء، وإنما توجد اختيارات، فالقرن التاسع عشر فى أوروبا مثلاً شهد داروين وشهد الغابة فى كل مكان.

داروين نفسه حينما رفض هذه الغابة.. نسي أن هناك مظاهر أخرى فى التوائم والطيور التى تحب وتلد.. أى أن

الطبيعة لا تعطي الإنسان رؤية أخلاقية. وإنما تعطيه مجموعة من التفاصيل ينتقى منها ما يريد كي يدعم رؤيته الأخلاقية، ثم يعود ليذبح شعوب العالم باسم البقاء للأصلح، وكذلك يذبح كل الأخلاقيات باسم البقاء للأقوى، أما بالنسبة لندوتنا هذه، فأعتقد أن الورقة تحتاج إلى عملية تحديد وإعادة ترتيب.. ففكرة الوسطية مثلاً تصلح كنقطة معرفية يمكن أن ننطلق منها في إعادة ترتيب الورقة.. وعلى سبيل المثال أيضاً في صفحة (٣) مهم جداً أن نعرف لماذا لا يصلح الاكتفاء بما ورد في الكتاب والسنة من سنن الله في النفس والمجتمع؟ وفي نفس الصفحة سنكتشف أن النقطة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة يمكن أن تندرج تحت نقطة واحدة وهي "التاريخ النسبي".

أيضاً حينما يتكلم د. جمال عن المناهج في صفحة (٤)، نجد أننا لا يمكن أن نكتفي بمنهج واحد، بل يجب أن تتضافر المناهج المختلفة بدءاً بالمناهج التجريبية، وانتهاءً بالمناهج التي تستند إلى الوحي كمصدر أساسي للمعرفة، ويمكن ربط هذا بظاهرة الإنسان، مشكلة أخرى أحب أن أتكلم فيها، وأسأل: من المخاطب هنا في

هذا البحث أو في البحوث الأخرى؟ هل هم المسلمون؟.. إذا كان المسلمون هم المخاطبون. فالمسألة لا بد أن تأخذ شكلاً آخر، يختلف عما إذا كان المخاطب هو الآخر "غير المسلمين". فلا يمكن أن نستخدم كلمة الوحي مباشرة، إذا كان المخاطب هو الآخر كي لا يرفض كلامي.. وإنما يجب على أولاً أن أوصل له معنى الوحي من خلال شواهد وآيات أخرى.. وأوضح له كيف أن الرؤية المعرفية المادية رغم كل عظمتها ورغم كل إنجازاتها فيها شيء ناقص، وهذا الشيء الناقص على أن أظهره، وأنا أعتقد مثلاً أن حادثة كحادثة لوس أنجلوس، معناها رفض هؤلاء للواقع؛ لأنه واقع مادي لا يمكن أن يأتي بحلول.. وأنا عندما ذهبت إلى أمريكا في ديسمبر الماضي، كنت أعلم أن هناك عصياناً سوف يحدث، وهذا الكلام قلته للأستاذ مكرم محمد أحمد قبل الأحداث... ولذلك عندما حدث ما حدث وجاء "التيكرز" بالأخبار.. ضرب لي تليفون.. وقال لي بسرعة "اكتب"، في الوقت الذي كان يجلس معنا أحد دعاة الرفض والموضوعية، والذي كان يسخر من توقعاتي.. وشكراً.

د. أحمد عبد الله : "طبيب نفسي" بجامعة الزقازيق..

بسم الله الرحمن الرحيم.. لقد فهمت أن التعامل مع الواقع هو الصلة بدءاً من إدراكه، وما بعد ذلك حتى الممارسة، وأعتقد أنني بهذا المعنى ينبغي أن أبدأ بقولي: إن هناك منحنيين في التعامل مع الواقع، المنحني الأول: هو الذي يمكن أن أطلق عليه "المنحني الإيمانى الربانى"، والمنحني الآخر: هو المنحني المادى الدنيوى، كلاهما يتعامل مع الواقع بالتفصيلات التى يتكلم فيها ويدركه فى إطار هذا الشكل، ولكن بمداخل ومخارج مختلفة تماماً، وكلامى سوف يقتصر على المنحني الإيمانى الربانى، الذى من المفروض أن المسلم ينتمى إليه، وأعتقد أن كل منحى له نموذجيه وأسلوبه فى الإدراك والتفكير - كما قلت - والتفسير والتجريد والممارسة، وهنا أريد أن أتوقف بعض الشيء أمام حالة المسلم المعاصر فى التعامل مع الواقع.

فالتعامل يصحبه كثير من الخلل.. فإذا رسمنا الواقع على هيئة مثلث له ثلاثة أضلاع، فسنكتب على كل ضلع ماضى، حاضراً، مستقبلاً، ولكى أتعامل مع الواقع لابد أن أكون مدركاً

للماضى وللحاضر، مستشرفاً للمستقبل، لابد أيضاً أن أكون مدركاً لذاتى وللآخر ومدركاً للمحيط الذى أعيش فيه، ومدى قرب أو ابتعاد حركة الإنسان عن نقطة التوازن فى دائرة الحركة.

والحقيقة أنني بحثت كثيراً، واكتشفت أن المسلم يغرق فى خمسة أشياء

(١) إما أن يغرق فى المستقبل والخيال؛ فينعزل عن ماضيه وحاضره.
(٢) أو يغرق فى الماضى؛ فينعزل عن الحاضر وعن المستقبل وامتداداته.
(٣) أو يغرق فى اللحظة التى يعيشها.

(٤) أو يغوص فى ذاته وينعزل عن الأحداث.

(٥) أو يشاهد الواقع ولا يعيشه، وينظر إليه دون أن يشعر بأية مشاعر تجاه هذا الواقع.

كما أنني أعتقد أن المسلم لديه تشويش بالنسبة لإدراكه لذاته وهويته ودوره فى هذه الحياة، وكذلك فى إدراكه للآخر؛ حيث يرى أن الآخر دائماً إما يتحدث معه أو ضده، وتظل العلاقة تدور حول كونها سلسلة من المؤامرات. المطلوب الآن إجراء دراسة حول إدراك المسلم للآخر

وللمحيط الذى يعيش فيه.. ودراسة حول أسباب هروب المسلم وانعزاله عن التعامل عن واقعه.. وأعتقد أن هناك أسباباً كثيرة منها: أنه فى بعض الأحيان قد يكون الواقع مؤلماً لا يريد أن يدركه؛ لأنه شديد الإيلام فكيف يهرب منه؟ فى أى اتجاه من هذه الاتجاهات؟ أيتجاهله أم يعقل الأمر الواقع بالرغم من إيلامه؟ أحياناً يكون الواقع ملزماً بأشياء هو لا يريد لها كالمسؤوليات والواجبات، فيكون الأفضل أن يتجاهل هذا الواقع ليتجنب المسؤولية أمام نفسه وأمام الناس، وأحياناً يبتعد عن التعامل مع الآخرين، وإذا أراد أن يكون متفاعلاً مع الواقع عليه أن يتفاعل معهم، وهذا شئ يرفضه نتيجة إدراكه السابق.

أعتقد أننا إذا كنا نريد أن نتحدث عن موضوع التعامل مع الواقع، فعلينا أن نسأل أنفسنا ما النموذج الذى نريد أن نصبح عليه بالنسبة للمستويات التى طرحها د. جمال؟ ومن هو الفرد الذى يصلح لهذا النموذج؟ ما أخلاقياته؟ وما دوره فى الحياة؟ من هنا أريد أن أوضح مدى احتياجنا إلى فقه أسميه "بالنموذج المثال".. وبفقه للواقع يضم الفرد والأسرة والمجتمع وما يحيط بهم من تراكيب وسنن.

والنقطة الهامة التى أريد التحدث فيها: هى احتياجنا لفقه التغيير.. فإذا كان لدينا إمكانيات وواقع نعيشه.. فكيف إذن نصل إلى النموذج المثالى؟ وما البرامج والسنن والأولويات التى يجب أن نراعيها؟ كما أعتقد أننا بحاجة إلى فقه يمكن أن أسميه بفقه النسق المعرفى، النابع من الانتماء إلى منظومة ربانية، هذه المنظومة تضم الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر...

د. عبد الحميد البعلى

بسم الله الرحمن الرحيم.. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، أعتقد أن المهمة صعبة بعد سماع فحول المفكرين فى هذا الموضوع، ولكن الله هو المستعان، وحديثى سوف يدور حول خمس قضايا..

القضية الأولى: متعلقة بالقيم ومصدرها، وأتصور أنه لابد من التفريق بين القيم الكلية أو الأصول الكلية والقيم الجزئية أو التفصيلية كالتى تفهم فى إطار آية أو حديث، فمثلاً ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ والآية التى تقول: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ والحديث الذى يقول: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" وفى الجمع بين القيم التفصيلية



وهذه الآيات والأحاديث نستطيع أن ننفذ إلى محور يعتبر مدخلاً للتعامل مع الواقع، وما رآه المسلمون حسناً ينعكس في الإنسان صانع العرف وصانع السلوك، فكيف يكون الإنسان صالحاً؟ وكيف يصلح سلوك من حوله؟ تلك هي القضية الأولى...

القضية الثانية: تتعلق بالبعد الزمني في فهم الواقع - ليس كما ذكر الأستاذان العظيمان قبلي - وإنما من زاوية أخرى أراها هي الأولى والأجدر وهي أن الزمن عنصر مكون في الواقع وليس مدخلاً للتعامل يفهم من خلاله الواقع، فلا يجب أن ننظر إلى الزمن كماض أو حاضره أو مستقبل، وأنا أقول هذا الكلام، لأن قضية "كيفية التعامل مع الواقع" تشغلني..، وقد خلصت إلى أن التعامل مع الزمن كعنصر لابد أن تجتمع فيه العناصر الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل)، فإذا أهملنا أحد هذه العناصر، فسيأتي التعامل مع الواقع مشوهاً أو متصوراً أو مبتسراً، فإذا ترجمنا الماضي سنجد من معانيه (الأثر).. وإذا ترجمنا الحاضر سنجد من معانيه (التطبيق).. والمستقبل سوف يكون (الإبداع والإعداد والاستعداد)، وكلها مداخل

أساسية تعمل في آن واحد للتعامل مع الواقع..

القضية الثالثة: الخاصة بالتعرف على فهم الواقع وتقييمه، وأقدم هنا مثلاً، سبقنا إليه علماء الأصول في الشريعة الإسلامية، لكي تكون المعرفة في التعامل مع الواقع محددة ومنضبطة، فماذا قالوا؟ قالوا إن الحكم الشرعي - خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين - عبارة عن ثلاثة مستويات (اقتضاء، ووضع، وتخيير).

وفي علاقة الاقتضاء والتي تشمل إما طلب فعل أو طلب ترك - أقدم معيارين للتعامل مع الواقع.. المعيار الأول: المتمثل فيما قاله أحد الفقهاء الثقات وهو ابن القيم عندما قال: ترك الأمر، ولعل هذا نفس ما سمعته ممن سبقوني حول مجيء الآية الكريمة بالأمر قبل النهي، ومن هنا رتب هذا الفقيه - الذي أؤيده وأردد كلامه في هذا المقال - وقال: إن ترك المأمور به أعظم من فعل المنهى عنه من أكثر من ثلاثين وجهاً، فليس بالضرورة أن يكون آثماً من ارتكب المنهى عنه، بل يكون آثماً أيضاً وفي وضع أصعب منه من ترك الأمر، وهذا معيار للتعامل مع الواقع، أحسبه مفقداً في الواقع المعاصر.

المعيار الثانى: أيضاً - من أقوال أحد الفقهاء الذى يشخص كيفية التعامل مع الواقع، وهو يقول إن لله على كل واحد عبودية، بحسب مرتبته، وصنف الواقع إلى أربعة أصناف أو أربعة مراكز، يبدأ بالعلماء وقدمهم على الحكام وولاية الأمر، فقال: على كل عالم عبودية بحسب مرتبته بخلاف العبودية العامة التى يشترك فيها كل الناس، أو التى هى من فرائض العبادات، عبودية فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفى فعل المأمورات وترك المنهيات، ثم ثنى بولاية الأمر وثلاث بالمفتين وانتهى بالأغنياء، وهذا لا شك تصنيف لمستويات الواقع تتكامل ولا تتنافر وتتعامل فى نفس الوقت، والمعيار الثانى يخلص بنا بمصطلحات العلوم الاجتماعية إلى صياغة للروابط وللعلاقات القانونية على مستوى أى مجتمع ككل، وعلى كافة المستويات والأصعدة، وهى تنظم ثلاثة أمور على وجه التحديد: الحقوق والواجبات والحريات، وهى بمثابة الإطار الذى تعمل فيه الحقوق والحريات وهذه الموضوعات الثلاث هى اهتمام كل فروع القانون الوضعى على وجه الإجمالى والتفصيل وصياغتها بشكل صالح للتطبيق، ولا شك أن التعامل مع

الواقع أحوج ما يكون إلى مثل هذه الصياغة التى تنظم الحقوق وتنسق على الواجبات وتقنن الحريات التى تعمل فيها الحقوق والواجبات..

وهذا يسلمنا إلى القضية الرابعة فى التغيير وأدواته، وأستاذ فى الخروج من أسر المأثور من الأقوال فى التغيير بأدواته من واقع الآيات القرآنية، فليس المقصود باليد على الإطلاق هو السلطة، وإنما المقصود باليد فيما نحن بصدد عمله، لأننا نقول: إن القضية قضية منكر، كما أن المنكر لا يتناهى، فكذلك الأمر بالمعروف، والمنكر لا ينحصر فى منكر معين، كذلك الأمر فاليد تؤخذ بمعنى العمل، ﴿ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس﴾ ونحن أحوج ما نكون إلى أن تكون أيدى الناس أيدى منتجة.. واليد أيضاً تؤخذ بمعنى السلطة أو الرعاية "ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه" هذه النقطة مهمة جداً..

أ. إبراهيم بيومى

لى ملاحظات بسيطة: الأمر الأول هو أن د. جمال عطية قد طرح سلسلة من الأعمال خاصة بالمعهد، منها: كيف نتعامل مع القرآن؟ ومع السنة؟ ومع الفكر الغربى؟ ومع الواقع؟ أعتقد أنه بعد الانتهاء من هذا كله لابد أن

يكون هناك موضوع: كيف نتعامل مع المستقبل؟

الأمر الثاني: هو عبارة عن سؤال؛ لأن المسألة غير واضحة في ذهني تماماً، وهي ما العلاقة بين مفهوم الواقع ومفهوم الحقيقة؟ هل هما مترادفان، أم مختلفان، لقد أعجبنى كثيراً كلام د. زقزوق عن ربط مفهوم الواقع بمفهوم الزمن والكلام عن الماضي والحاضر والمستقبل واتساع المفهوم، كما قال د. حسن الشافعي ولكن عندي تساؤل أيضاً هل من المناسب أن يكون الحديث عن كيف نتعامل مع الواقع بمقدمة أو ببداية أساسية مثلما بدأ د. جمال عطية؟ وما جدوى الحديث عن الواقع بمقولات فلسفية مفرقة في التجريد؟ أنا أعرف أن لها أهمية وضرورة، ولكن كيف يمكن أن نرتب الأولويات؟ فهناك ثلاثة مباحث على الأقل، مبحث الوجود الفلسفي، مبحث القيم، ومبحث المعرفة، حينما نبدأ الحديث عن كيف نتعامل مع الواقع؟

في رأيي أننا بحاجة بالفعل إلى إحياء فكر الارتباط بالواقع، وكيفية الارتباط بالواقع، ولكن هل التدخل - مثلما سمعت - هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أم أن هناك وسائل أخرى لتوثيق الألفة ما بين المسلمين

وواقعهم، أعتقد أن هناك أموراً كثيرة جداً أو مداخل أخرى يمكن من خلالها توثيق هذه الألفة مع الواقع بأساليب مختلفة.

أمر آخر أريد الحديث عنه هو أن الشكوى من الواقع يبدو أنه أمر لصيق بالإنسانية منذ آدم عليه السلام وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فليس جديداً أن واقعنا سيئ في أحوال كثيرة، ولكنني لا أتفق مع الذين يقولون بأن واقعنا في أسوأ مرحلة، ولسم يسبق أن كان سيئاً بمثل هذه الصورة، بل العكس أنا أرى أن في الواقع أموراً جيدة جداً وهناك طلائع مزهرة من الحركة الإسلامية، وحركات الإصلاح الإسلامي وطلائع الشباب، صحيح هناك أخطاء، ولكن علينا ألا نقصر التعامل مع أهل الصفوة والنخبة فقط.. يجب علينا أن نتعامل مع الواقع بكل ما فيه وبما يضم من سكان المقابر والذين يعملون في الحقول.. وألا يكون كلامنا موجهاً فقط لهؤلاء الذين يعيشون في غرف مكيفة..

د. علي جمعة

بسم الله الرحمن الرحيم.. لي نقاط سريعة حتى نتيح الفرصة للأستاذ د. محمد عمارة قد يكون فيها رد على بعض تساؤلات الأستاذ إبراهيم، حيث

إننى أرى أن المدخل الفلسفى مهم جداً؛ لأنه لن يبحث فى غير هذا المكان، فكأنها ثغرة يجب أن تسد، وقد تكلم الفلاسفة المسلمون وغيرهم من علماء الكلام عن المظهر والحقيقة وأن تحديد الواقع المادى له مظهر، وهو المدرج بحواس الإنسان الطبيعية من غير تدخل المجهر، سواء أكان هذا المجهر تليسكوباً أو ميكروسكوباً، أى: العالم الأصغر والعالم الأكبر، فالمدرج بالحواس هو هذا الذى يسمونه المظهر، هذا المظهر ثابت من لدن آدم إلى يوم أن يرث الله الأرض ومن عليها، فالماء لا يزال ماء يحدث للإنسان الرى، والطعام ما يزال بنفس خصائصه ومذاقه عبر العصور، والشمس يراها الإنسان تجرى وتشرق من المشرق، وتغرب من المغرب إلى آخر ما هناك من واقع مادى، هذا المظهر الثابت التحديد له فائدة كبيرة جداً، وهو أن الخطاب الشرعى قد تعلق به، وكثير من الناس لم يفهم هذا، فدخل فى إشكالات ساذجة فيها انحطاط كبير للفكر، وأنشأ من وراء ذلك مشكلات كنا فى غنى عنها، ممن يقول: إن الأرض ثابتة والشمس حولها تدور وهناك حوالى عشرون كتاباً صدرت فى إثبات أن

الأرض ثابتة والشمس من حولها تدور لقوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾، ولو أن هذا قد فهم أن الخطاب الشرعى متعلق بالمظهر، لأنه هو الخطاب العام الذى يشمل العالم والجاهل ويشمل الماضى والحاضر والمستقبل، لما أدخل نفسه فى عملية إنكار الحقيقة، لأن القرآن لم ينكر ولم يعارض وجود الذرة أو دوران الأرض أو غيرها، باعتبارها حقائق وليست مظاهر، فالتفرقة الفلسفية بين المظهر والحقيقة تجعلنا نصطدم فوراً بكثير جداً من الأفكار الموجودة فى الحركات الإسلامية، وفى السوق الإسلامية، عبر العالم الإسلامى خاصة فى قضية المظهر بما فيه من ثبات، وأن مناط التكليف قد بنى عليه، وقضية الحقيقة، وأنها متغيرة من عصر لعصر، وأنها واسعة وأن الإسلام لم يحجر على السعى لتحصيلها، وأنها متسعة، وأنه ما علق التكليف عليها إلى آخر ما هنالك من مباحث.

النقطة الثانية: هى أنه لا بد من تحديد المثال تحديداً واضحاً؛ لأن فى ذلك تحديداً للمعانى فى كل العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفيه تحديد أيضاً للمفاهيم، ومثال ذلك: هو تعريف التنمية، والقارئ لهذه القضية عند الغرب

يجد أن معناها وهدفها النهائي هو رفع مستوى المعيشة، حتى نصل إلى مستوى الدول التي وصلت إلى النمو، والنمو معناه عندهم أنه نمو ذاتي لا يحتاج إلى خطة، والمجتمع في داخله اقتصادي يسعى إلى التقدم من غير خطة بخلاف التنمية التي تحتاج إلى خطة، والخطة تحتاج إلى مثال، وهذا المثال هو رفع مستوى المعيشة ورفع مستوى المعيشة لا يكون هدفاً في نفسه، وإنما يكون تحصيلاً لهذا التغير، تغير نمط المعيشة، وتغير للواقع، هذا الواقع ما جعلناه هكذا، أي ما قلنا: إن الهدف هو نمط المعيشة إلا بالمثل الذي يتخذ، وقد أشار د. جمال - ونرجو أن يوسع في هذه الإشارة - إلى الفرق ما بين التغير والتأثير، وأن الواقع الذي نتعامل معه قد لا نغيره، ولكن قد نؤثر فيه ونأخذ في هذا التأثير على أن يتغير، وهذه قضية كبيرة تحل كثيراً جداً من الإشكالات التي واجهها المسلمون عندما دخلوا مجلس الشعب مثلاً وكفر بعضهم بعضاً، كيف تدخلون في مجلس يشرع قانوناً لم ينزله الله؟ ولو أنهم فرقوا ما بين التأثير والتغير لما دخلوا في هذه المشكلة.

وهناك أيضاً علم كأنه قد نسي وهو علم الفتوى، وهو غير علم الفقه، لأن

الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، ولكن الفتوى تضم عنصرين: معرفة الواقع، ومعرفة حكم الله في مثله بمعنى إنزال الحكم على الواقع والقضاء فيه ثلاثة، وهو تغير هذا الواقع؛ لأن المفتي قد يفتي بإنزال الحكم على الواقع دون أن يستطيع أن يغيره، والقرافي ألف "الأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام" وابن حمدون ألف أدب "المغني والمستغني" وكان كثيرون يؤلفون الفتاوى بعد تأليفهم لكتب الأحكام، مضيفين بذلك إلى الواقع، ثم بعد ذلك في النظام المدرسي لا يجعلون هذه الفتاوى تدرس في مادة الفقه، بل يجعلونها مصدراً ثالثاً ورابعاً للفقه؛ لأنهم يعرفون أن فيها عنصراً يتغير، وهو التغير بالأحوال وبالأشخاص وبالأزمان وبالأماكن وبمناهج الاجتهاد إلى آخره، ولذلك نرى مرتبة كتب الفتاوى في النسق التعليمي متأخرة عن الممتون، وعن الشراح، وعن الحواشي، ثم بعد ذلك إذا فقدنا الحكم في كل هذا نذهب إلى الفتاوى، نلتمس فيها الفتوى، كانوا دائماً بعد ما يؤلفون في الأحكام، يؤلفون على سبيل التطبيق في الفتاوى، فهناك فتاوى ابن الصلاح، وابن حجر الهيتمي، والرملي وغيرهم مما

ملأت الدنيا، وكان علماً مستقلاً بذاته يدخل فيه الفقيه الواقع، حتى يصير الفقه على أن يصبح فتوى.

المسألة الأخيرة هي التآني، وأنا أطلب أن نتآني في مسألة مؤسسة القيم، هذه من الناحية اللغوية، ومن الناحية الموضوعية، فأنا أتصور أن تصير القيم إلى مؤسسة، وقد نجح فيها الغرب نجاحاً كبيراً، الحقيقة أنا خائف من أن تقضى على العلاقات التي أمر بها الإسلام كتحويل الأبوة إلى مؤسسة وتحويل الزوجية إلى مؤسسة، هناك مؤسسات في أوروبا للسيدة، حينما تغيب من بيتها؛ لأن العلاقات الأسرية أصلاً عندهم تحطمت، كما أن هناك مؤسسة للمسنين.. وشكراً.

د. طارق البشري

بسم الله الرحمن الرحيم، أذكر بعض النقاط سريعاً في موضوع التعامل مع الواقع، أتصور أنه يشير مسألة هامة، فنحن لدينا معرفة نستمدّها من النص، ومن الأحكام المنزلة من خارج الزمان، ثم لدينا المعرفة التي تستمدّها عن هو خاضع للزمان وفي إطار الزمان، ونحن نهى أسباب الترابط بين الأمرين معاً. فهمت أن الموضوع على أساس أنه المقصود بالتعامل مع الواقع هو صياغة الواقع صياغة تتفق مع المفاهيم

الموحي بها، وتكشف المفاهيم المنزلة وفقاً لما نحياه في الواقع؛ لأنها منزلة لكي تضبط حركتنا، وكي تنظم مجتمعنا وتنظم سلوكنا.. المشكلة التي تقابلني في الموضوع هي مشكلة منهجية، خاصة بكيفية رؤيتنا للواقع، كيف نرى الواقع، نحن نراه ملتبساً وموصوفاً بأفكارنا، لدينا من أفكارنا دائماً تصنيفات وتوصيفات وضعتها فينا مجموعة الأفكار الموجودة والمسبقة لدينا، ونحن نرى الواقع ونستخرج منه موقفاً متأثراً بهذه التصنيفات وبهذه التوصيفات، فهناك تلبس بين الواقع والفكر، وهذا ما يجعلنا لا نستطيع أن نقول: إننا نتفق على الواقعة وحدها، ثم نفكر في أمر الفكر المتعلق بها، ولأنها أحياناً إذا اختلف فكرنا فلن نرى الواقعة بنفس الرؤية، فستختلف رؤيتنا للواقع. بموجب اختلافنا في منظورنا المتكون من تفكيرنا، وتلك هي المشكلة التي تقابلنا، فإذا دخل.. مثلاً جيش من بلد نسميه فتح أو تحرير أو غزو أو ضم. كيف نحل هذه المشكلة؟ كيف يمكننا التمييز بين الواقع وبين الفكر؟ هذه النقطة لا بد لها من حل، وأرجو أن أسمع ما يحلها.

فهمت من الدكتور سراج أن الواقع يشهد الفكر، وهذا صحيح، وتذكرت



ما قاله الشيخ عبد الوهاب خلاف: وعين الماء إذا لم يردّها السواردون غاض مأوها، والأسلحة إذا لم تستعمل علاها الصدا "هذا متعلق فعلاً بفكر الشريعة، وأنا عندى فتاوى قديمة لجدى فى نهاية القرن الـ ١٩.. كانت الناس تسأله عن الزواج والطلاق، لأن البيع والشراء كان فى القانون المدنى.

نقطة أخرى تقابلنا فى مسألة الواقع والفكر، وهى أن فكرنا اجتث فى المائة سنة الأخيرة من خلال تغير الواقع قبل تغير الفكر، ما حدث فى القرن ١٩ أننا لم ندخل فى مناقشات حول العلمانية والإسلام، وإنما جاءت إلينا دور سينما.. وبارات وخمور.. وبلاجات، وشاهدنا أناساً يلبسون المايوهات، والصحف كتبت ونشرت وأصبح هذا واقعاً.. ووجدنا فكراً يختلف عن هذا الواقع، ولا بد أن نوائم بين فكرنا وبين الواقع، حصل الاختلاف بالطرح المضاد وليست المناقشة أو الجدل الفكرى، هذا يجعلنا ننظر للمسألة على أنه لابد لكى نضمن بقاء ما يسمّى بالفقه والشريعة أن نضع فى المجتمع وننظر فيه إلى مهابط النصوص، لابد أن نهىء فى الواقع الاجتماعى ما يؤدى إلى إمكانية تلقى التنزيل من الهيئة الاجتماعية، وهذا هو

دور المؤسسات، ويهينى لى أن هذا هو المهم.. فمثلاً حينما كتب أحمد بهاء الدين فى مسألة الميراث، وتسأل ما الذى يجعل أولاد العم يرثون مع البنات؟.. وجدنا فعلاً أن الحكم غير مفهوم لدى البعض، فالحكم غير مفهوم لسبب هو أننا ضربنا الأسرة الممتدة والأسرة الكبيرة.. وأصبحت الأسر اليوم رجلاً وزوجة وأولادهما القصر، والأولاد غير القصر أصبحوا خارج نطاق الأسرة من الناحية القانونية، والواقع المعيشى والسكنى أصبح يحتم هذا.. وبالتالي أصبحت قوانين الميراث المحددة جداً غير معقولة - كما يقول البعض؛ لأن واقعنا تم ضربه.. وهذا ينبهنا إلى ضرورة تهيئة مهابط النصوص بصورة جيدة، ويصبح شغلنا الأساسى ليس فى تفسير النصوص، وإنما فى تهيئة الواقع الاجتماعى لكى يهبط النص مستريحاً ومنسجماً مع هذا الواقع.

وأخيراً، قرأت فى ورقة الدكتور جمال أن التغير لا يكون إلا فيما هو مخالف للمثال، حيث يكون المثال حكماً قطعياً، الحقيقة أنا لم أتبين ما معنى الحكم القطعى؟ هل هو قاصر على الأحكام القطعية فقط؟ التكوين الحضارى الإسلامى بكل مؤسساته لم يكتف بالأحكام القطعية فى هذا الأمر؟

مثلاً نظام الوقف لا أجد فيه حكماً قطعياً، إنما كان له دور كبير جداً وأرجو من الله أن نستعيد مثل هذا النظام، فقط أريد أن أقول إننا لا يجب أن نكتفى في سعينا للتغيير بالتغيير في إطار الأحكام القطعية.

د. محمد عمارة

بسم الله الرحمن الرحيم.. عندي هوامش عارضة حول الموضوع، النقطة الأولى: إنني أتصور أن مهمة المصلح الإسلامي في الواقع الإسلامي هي مثلما نردد دائماً هي تنزيل الحق على الواقع، وعقد مزاجية ما بين الحق والواقع مع قوامة الحق على هذا الواقع باعتباره ضابطاً لحركة هذا الواقع، وهنا تكون مرجعيته لسنن الله سبحانه وتعالى في الاجتماع الإنساني، لكن هذه السنن مثلما أثارت الورقة، لم تستقص كل السنن، وما نحن بحاجة إليه هو بلورة هذا الحق فيما نسميه بمعالم المشروع الحضاري أو بصورة المشروع الحضاري، هذا المدخل يشير إلى أهمية دراسة كل من الحق والواقع، دراسة الحق بمعنى استخلاص السنن وصياغة المشروع الحضاري للتغيير ودراسة الواقع الذي نعيش فيه.

أعتقد أن هناك كثيراً من الملامح في هذا الواقع، فنحن نعيش تخلفاً

موروثاً عن عصور التراجع الحضاري، ونعيش هيمنة واستلاباً حضارياً نتيجة للغزوة الغربية، نعيش تراجعاً لكثير من عزة المؤمنين، ونعيش تبعية لهؤلاء الذين لا يريدون إحياء الإسلام.. وإنما يريدونه مجرد شعائر وعبادات ومخدر لهذه الأمة، لكن أقول: إن هذه الجوانب المأساوية في واقعنا هي ليست كل صورة هذا الواقع؛ لأننا أيضاً أمام حركة تمرد على هذه الجوانب المأساوية. ما نسميه باليقظة الإسلامية والتمرد على هذا التخلف وعلى هذه الهيمنة، هذه الصحوة بالطبع في حالة مخاض، ومن هنا تأتي أهمية دراسة الحق وبلورته في مشروع للنهضة، ودراسة الواقع لكي تكون هناك إمكانية لعقد المزاجية ما بين هذا المشروع والواقع الذي نريد أن نغيره.

لي ملاحظة حول ما طرقته الورقة فيما يتعلق بأن هناك بعض التوجهات الفكرية لا ترى إلا الحق والخالق فقط، وتنكر الواقع، وهناك توجهات ترى الواقع فقط، وتنكر ما عدا ذلك، وهناك إشارة إلى أن بعض التيارات ومنها المعتزلة يرون أن الفكر أيضاً يدخل في إطار الواقع، والحقيقة أن عندي بعض التحفظ على هذه الفكرة، فالمعتزلة لم يقولوا: إن الفكر جزء من الواقع، إنما

كان النقاش حول العالم، هل هو مخلوق من العدم؟ أم هو مخلوق من مادة قديمة؟ وهي فكرة قدم المادة، وكى يوفقوا ما بين قدم المادة وما بين الخلق من العدم، قالوا: إن العدم شيء؛ لأنه موجود بالقوة، وأن الخلق عبارة عن تحول الموجود بالقوة إلى موجود بالفعل، كما أن الفناء الموجود بالفعل يتحول إلى موجود بالقوة. لكن لا أعتقد أنهم قالوا: إن الفكر جزء من الواقع، يحضرني في صياغة ابن رشد حينما تكلم في ضميمته العلم الإلهي تكلم عن أن الوجود له وجود مستقل عن الفكر، وقال: إن هذا الوجود الذي نسميه الواقع هو علة لفكر الناس أو للعلم الإنساني، أو العلم الجزئي بالنسبة للإنسان أو العلم النسبي، بينما هذا الوجود هو معلول للعلم الإلهي، إذن هناك وجود حقيقي وموضوعي متميز عن الفكر الذي نتكلم عنه بالنسبة لهذا الواقع، وإذا كان الوجود علة للفكر الإنساني ومصدراً له، فهو ليس المصدر الوحيد لهذا الفكر؛ لأن هناك أيضاً الغيب، وهو جزء من العلم الإلهي، ومصدر أيضاً للعلم الإنساني، وكما أن الوحي مصدر للعلم الإنساني، فأيضاً الوجود والواقع هو مصدر لهذا العلم الإنساني، وهذا يأتي بالتوازن ما

بين مصدرى المعرفة "الوحي والوجود".

الهامش الآخر: هو أن الواقع ليس ساكناً، وإنما هو ثمرة لصيرورة، وأيضاً هو ليس ساكناً عند هذه اللحظة، وإنما هو استشراف لمستقبل، وهو أيضاً ليس مجرداً من المثال أو من الأفكار مثلما أشار المستشار طارق البشري.

عندى تعليق آخر حول عبارة: "إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فأنا أميز ما بين خصوص السبب، خصوص السبب يعنى تاريخية النص، لكنه لا يعنى إلغاء السبب، ومن هنا تأتي فكرة أسباب النزول. أسباب النزول لها دور في تفسير النص، لكن نحن نقول: "إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، لأننا لو قلنا بخصوص السبب، فهذا يعنى تاريخية النص، وليس هناك عموم، وليست هناك استمرارية لهذا النص، فأنا أميز ما بين خصوصية السبب وما بين الاعتراف بدور السبب، وهي أسباب النزول والواقع في تفسير هذا النص، ولا تناقض ما بين عموم اللفظ وما بين السبب في تفسير النص، وهذا يطرح رؤية إسلامية في تقديرى لعلاقة الفكر بالواقع متميزة عن الرؤية الغربية، فإذا كان الغرب يرى أن الفكر هو ثمرة وإفراز للواقع، فالرؤية

الإسلامية لا تنفى دور الواقع فى إفراز الفكر، وأيضاً لا تجعل هذا الفكر ثمرة وإفرازاً لهذا الواقع، فلدينا فى الأصول وفى الثوابت ما هو فوق الواقع، فالتوحيد فى الإسلام ليس ثمرة للشرك الذى كان موجوداً فى الجاهلية؛ لأن هذه الأصول ليست إفرازاً للواقع المشرك الذى كان موجوداً فى شبه الجزيرة العربية.. لكن التوحيد لم يكن غريباً عن الواقع المشرك باعتبار أنه ضرب أمثلة فيما يتعلق بالشرك، أى: أن الأصول ليست ثمرة للواقع. لكن جدل وحوار الأصول مع الواقع هو الذى يفرز الفروع، ولا يفرز الأصول، إذن أنا أقول: إن الفكر له علاقة بالواقع، لكنها ليست العلاقة التى فى المفهوم الغربى، وفيما يتعلق بسبل التعرف على الواقع تأتى فكرة التوازن فى المفهوم الإسلامى، إننا نلجأ إلى كل سبل الوعى والمعرفة بهذا الواقع، سواء كان ذلك النقل عن المصدر الغيبى أو السماء، أو بالعقل، أو بالوجدان والذى ركز عليه الصوفيون، فمختلف المناهج تستخدم فى الرؤية الإسلامية للتعرف على الواقع. القضية التى أحب أن أشير إليها هى موضوع الأمر بالمعروف والنهى عن

المنكر، وإن كنت أفضل الإشارة إلى أولى الأمر وليس إلى ولى الأمر، وهذا هو التعبير القرآنى، لأننا لو قلنا أولى الأمر فس نجد أن العلماء موجودون، والقيادات موجودة، وكل أهل الشوكة - مثلاً يسميهم الإمام الغزالي - موجودون. والقضية هنا تخرج وظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من إطار ولى الأمر، بمعنى أن الحاكم أصلاً منفذ فى الرؤية الإسلامية للقانون ومنفذ للشرعية، ولا يختزل فيه كل أولى الأمر، وأقول فى النهاية إن التغيير ليس مجرد حق فقط، إنما هو فريضة فى المنظور الإسلامى، سواء كان بالوسائل السلمية أو بالوسائل غير السلمية، وشكراً.

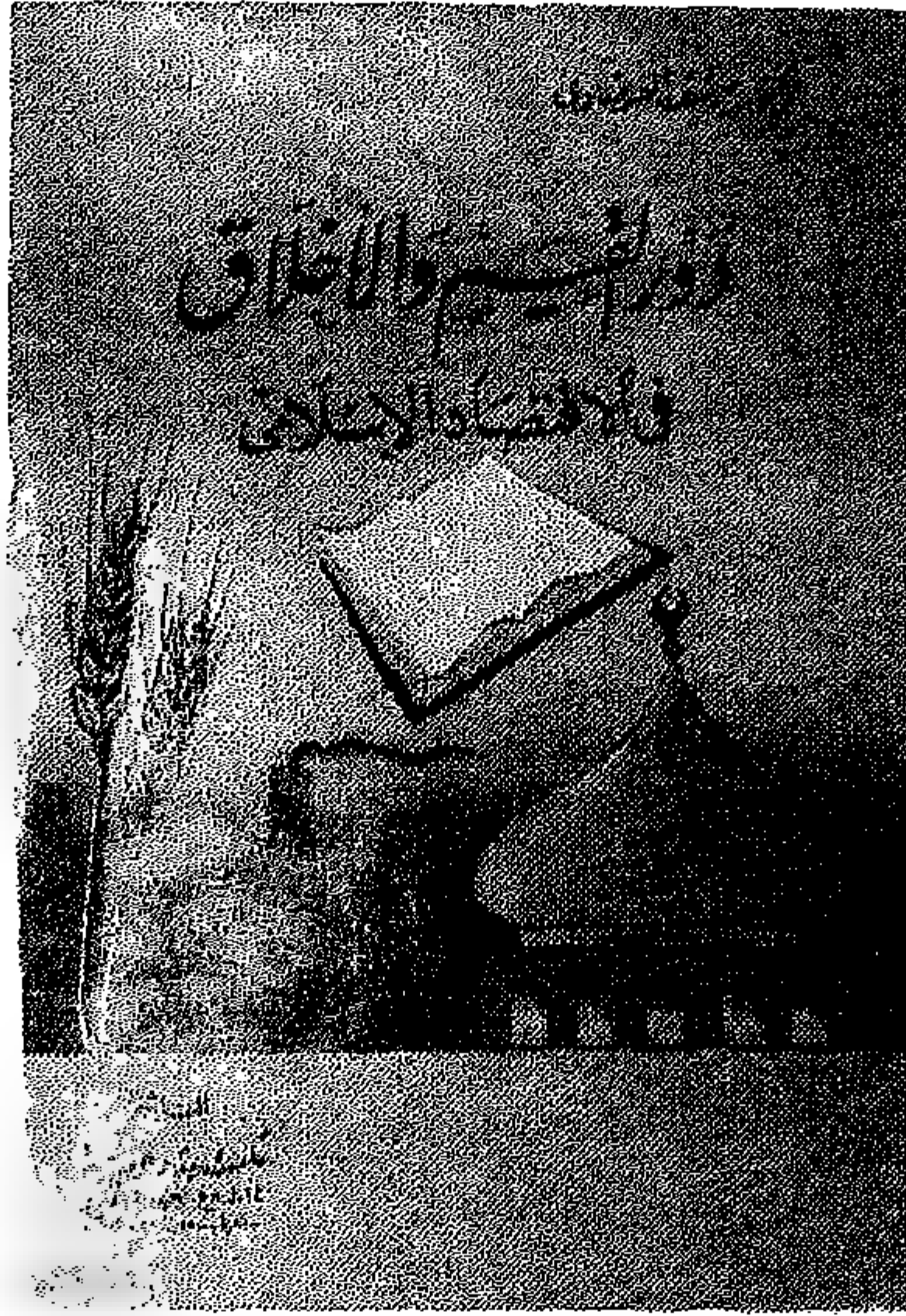
د. جمال عطية

ليس عندي ما أضيف سوى الشكر لحضراتكم جميعاً، فقد استفدت بحمد الله من جميع الملاحظات التى أبدت وهى إضافات مهمة. وأرجو أن يكون لها تأثيرها إن شاء الله عند إعادة كتابة هذه الورقة، وفيما نرجو أن يتلوها من مشروعات؛ لأن هذه مجرد بداية لمجال أوميدان كبير نرجو أن تتضافر فيه الجهود.. وشكراً.



دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي

د. يوسف القرضاوى



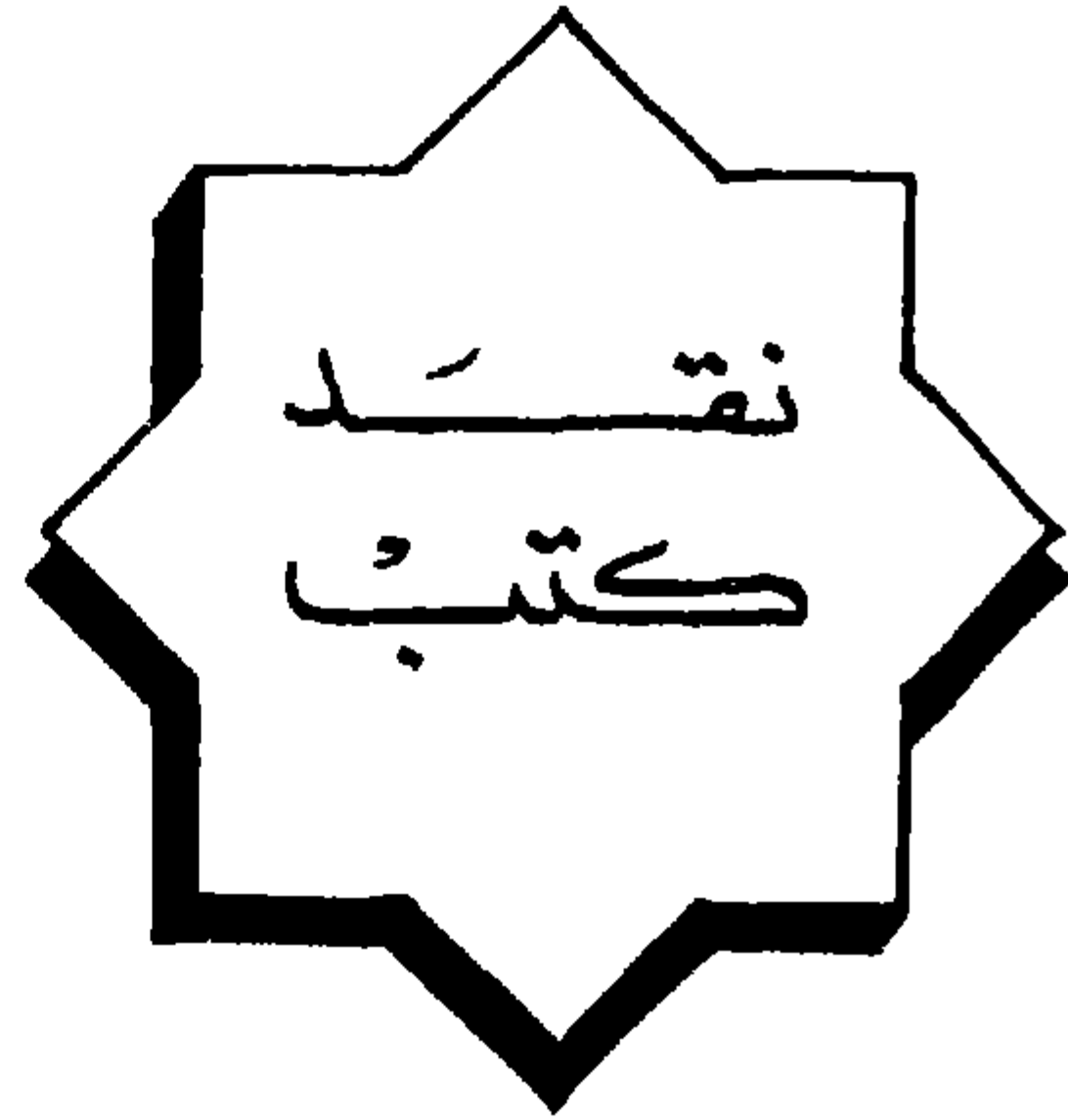
الإسلام دين أخلاق، بل عقائده وشرائعه الغاية المتوخاة منها إرساء القيم والأخلاق.

وهذه دراسة وافية عن دور القيم والأخلاق في الاقتصاد، يقيم فيها المؤلف الدليل والحجة على وجود اقتصاد إسلامي، ويفند الشبهات التي أثيرت حوله، ويعرض لدور القيم والأخلاق في مجالات الاقتصاد المختلفة، من إنتاج واستهلاك، وتوزيع وتداول، ليكشف لنا من خلال ذلك أن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد قيم وأخلاق.

وأهم ما يميز هذه الدراسة أنها معضدة بالكتاب والسنة الصحيحة، وبذلك قدم لنا المؤلف نظرية خاصة عن الاقتصاد الإسلامي.

**عرض لكتاب :
دفاع عن حياة النبي
محمد ﷺ ضد الحاطين من
قدره**

تأليف: أ. د. عبد الرحمن بدوى
عرض وتعليق: أ. د. عطية القوصى



عن الإسلام وعن نبيه محمد، وتُعد سلاحاً علمياً طيباً وقولاً صادقاً مجرد عن الهوى للدفاع عن الإسلام ونبي الإسلام، وتوضيحاً للأخطاء المتكررة والشائعة في عالم الغرب في العصور الوسطى التى شاعت بين المستشرقين وتوارثوها عبر القرون. وتظهر قيمة هذا الدفاع فى أنه كتب بلغة عالمية هى اللغة الفرنسية يستطيع على ضوئها، أن يصحح الكتاب المحدثون الغربيون نظرتهم عن الإسلام وعن نبي الإسلام. ونستعرض فى هذا المقال أحد هذه الكتب الثلاثة، وهو كتاب: "دفاع عن حياة النبي محمد ضد الحاطين من قدره"، الذى نُشر فى باريس عام ١٩٩٠. ومن خلال عرضنا سنبرز النقاط الهامة التى أثارها كتاب الغرب فى العصور

ضمن المجموعة الإسلامية للأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى، التى أصدرها فى باريس باللغة الفرنسية كتبه:

١- دفاع عن القرآن ضد منتقديه .
(Defense du coran contre ses critiques)
٢- دفاع عن حياة النبي محمد ضد الحاطين من قدره .

(Defense de la vie du Prophete
Muhammad Contre ses detracteurs)
٣- الإسلام كما ارتآه فولتير
وهيردرو جيون وهيغل .

L' Islam vu par Voltaire,
Herder, Gibbon, Hegel)
وتمثل هذه الدراسة الجديدة تحولاً فى نظرة د. بدوى للمستشرقين ولآرائهم وتصحيحاً لمفاهيمهم التاريخية الخاطئة

الوسطى والعصر الحديث عن الإسلام وعن نبيه كما أبرزها الدكتور بدوى فى هذا الكتاب، ثم رده على هذه النقاط بالدليل العلمى القاطع، وسوف نستخلص من خلال هذا الرد مدى خيبة الأمل التى اكتشفها د. بدوى فى بعض المستشرقين الذين كان يكن لهم الاحترام الكبير واكتشافه لسذاجة أفكارهم وجهلهم المطبق عن الإسلام وعن نبي الإسلام وعن التاريخ الإسلامى. ولقد كتب د. بدوى كتابه هذا، دون شك، كرد فعل لهذه الصدمة القوية ولهذا التحامل والتعصب الكبيرين عند المستشرقين الذين تصدوا للكتابة عن الإسلام ونبي الإسلام. وقد جاء هذا الرد قويا وصارخا ومتحديا ومنصفا لهذا الدين ولسيرة مؤسسه. وترتفع قيمة هذا العمل العظيم أنه تم على يد مفكر وفيلسوف كبير مثل دكتور عبد الرحمن بدوى له الباع الطويل فى الدراسات الفلسفية والتاريخية والعلوم الإنسانية. وتتضاعف قيمة هذا العمل، كما سبق أن قلنا، أنه كُتب بلغة أجنبية يستطيع الغرب قراءتها وفهمها إذا أراد حقيقة أن يفهم.

يقع كتاب "دفاع عن حياة النبي محمد" فى ٢٤٦ صفحة من القطع المتوسط، يفتحه المؤلف بدىاجة

قصيرة من المؤلف تقع فى صفحة ونصف الصفحة، يعرض فيها لسبب تأليفه هذا الكتاب، ويخاطب فيها أولئك الذين يسرهم معرفة الحقيقة فيما يختص بالموضوعات التى تحظى باهتماماتهم.. ويقول: إنه يقدم كتابه لهم يصحح فيه ما سبق أن كتبه كتاب البيزنطيين والأوربيين خلال قرابة اثنى عشر قرناً فى موضوع النبي محمد. ويقول فى ذلك ما نصه :

"لقد أصبح الإسلام، مرة أخرى، الغريم المستهدف للإمبراطورية الرومانية وأوربا من وجهة النظر الأيدلوجية، ولقد قام هؤلاء بتوجيه هذه الدعاية السيئة ضد الإسلام بمساعدة عدد من رجال الدين المسيحيين الذين كانت بلادهم خاضعة فى الماضى لدولة الإسلام، من أمثال: (يوحنا الدمشقى، وثيودور أبو قره، وإيليا مطران نصيبين، وعبد المسيح الكندى، وغيرهم) وتبعهم فى هذه الدعاية المضادة للإسلام رهبان أوربا منذ بداية القرن الثانى عشر الميلادى وحتى يومنا هذا.

ولقد وُضعت هذه الدعاية فى روايات كاذبة واجبة التصحيح، فإضافة إلى تلفيقها، فإنها تمتلئ بالجهل للحقائق التاريخية نبعاً من الاعتقاد السيئ الخادع.

وكان من ثمار هذه الدعاية التي استمرت خلال القرون من التاسع إلى الرابع عشر أن ظهر في أوربا كتاب: (أسطورة محمد في الشرق: Legende de Mahomet en Occident) لمؤلفه البطريق الإسكندر الأنكوني. وقد تتبعنا في هذا الكتاب قائمة المصادر التي وردت في مقدمته، كما تتبعنا محتويات موضوع الكتاب، فوجدناها تحتوي على فحص نقدي ومتعمق للدراسات (العلمية) الكاذبة المدسوسة على حياة النبي محمد، وهي نفس الأكاذيب التي روجها (علماء) مستشرقون فيما بعد منذ بداية النصف الثاني للقرن التاسع عشر وحتى سنوات قريبة من قرنا العشرين. وقد تناولت هذه الكتب، تباعاً، نفس الموضوعات المعالجة في كتاب أسطورة محمد، وليس هنالك، على وجه التقريب، أي اختلاف في ترتيب الأحداث لمختلف المؤلفين أو المؤلفات المفحوصة.

ولهذا السبب أهملنا تماماً وتجاهلنا المؤلفات التي كتبت لنفس الأهداف ونفس المغزى (مثال ما كتبه: موير ولامانس وغيرهما)، أو ما كتبه أصحاب الأيدلوجية الماركسية من أمثال (بارثولد، فاسيليف، وبرتلز) أو ما كتبه بعض المتهوسين الموتورين أمثال

(الأب الدومينيكانى وليم الصورى، الذى كتب كتاباته تحت اسم مستعار هو حنا زكريا).

ولهذا رأينا، بفحصنا لهذه المؤلفات ودراسة الطبيعة العلمية لهؤلاء المؤلفين، رغماً عن تظاهرهم بالتوثق العلمى، فإنهم غالباً ما يكونون متشربين لكل المزاعم الدينية والقومية. ولهذا الاعتبار، فإن مسئوليتهم أصبحت أثقل ألف مرة عن مسئولية سابقهم في القرون السابقة في أوربا، لأنه ليس لدى أى منهم مصدراً واحداً من مصادرهم صحيحاً وثقة، بينما هم يمتلكون في متناول يدهم، تقريباً، كل المصادر المتاحة للتنوير، وكل ما ظهر من منشورات معقولة لكنها قليلة على يد بعض الزملاء الأوربيين (أمثال: وستنفيلد، وفلهوزن، وشيخو، وغيرهم). وقد بدى تأثير هؤلاء المستنيرين وموضوعاتهم المحققة بعناية ومنهجهم النقدي العلمى الواضح مجرد سراب.

ولهذا السبب اضطررنا هاهنا أن نفضح أخطاءهم، وأن نفند ونرد على تجاوزاتهم، وأن نقوم أحكامهم السبئية، فى غالبها على وقائع خاطئة أو ناقصة- كل هذا من خلال هدف قصدنا به القارئ غير المسلم نقدم له الإسلام

وشخصية مؤسسه من خلال تصور صحيح ومنصف.

ثم يتبع الدكتور بدوى مقدمته بتمهيد للموضوع الذى تصدى لدراسته، وقد جاء فى خمسين صفحة من صفحات الكتاب، وجعله تحت عنوان:

"أسطورة محمد فى أوربا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء"،

ويبدأ د. بدوى هذا التمهيد بقوله:

"بالخوض فى تاريخ مفاهيم الأوربيين عبر العصور، حول نبي الإسلام محمد، ذهلت تماماً لشدة جهلهم، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة، وعنادهم وتعصبهم المحموم، وإصرارهم على الالتزام بالجهل التام فيما يخص أمور خصمهم. ولا ينطبق هذا الأمر فقط على العاديين منهم من الناس والجهلة والسذج، إنما ينطبق أيضاً على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال دين ومفكرين ومؤرخين وغيرهم. ولقد امتد ذلك أيضاً إلى القرون التى من الممكن أن نرى فيها انطلاق الفكر الأوربى، من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر. وطوال هذه الحقبة التاريخية لم تكن لدى مفكر واحد من مفكريهم الشجاعة فى أن تكون لديه المعرفة الحقة والموضوعية عن الإسلام وعن

نبي الإسلام. فلا ألبرت الكبير، ولا توماس الأكوينى، ولا بونافينتيير أو روجر بيكون فى القرن الثالث عشر، ولا فرانسيس بيكون، أو ديسكارتيز أو باسكال، أو سبينوزا أو مالبراناش فى القرن السابع عشر، لم يبدل أى واحد من هؤلاء العلماء أى جهد لفهم الإسلام، رغماً عن الأعمال الجيدة التى قدموها عن الفلاسفة والعلماء العرب. ولم يغب عن هؤلاء تماماً إمكانية غزو هذه الأعمال لأفكارهم وملتهم".

ويورد د. بدوى فى هذا الخصوص ما أورده الكاتب المنصف رينان، الذى يقول بما نصه: "إنه لتاريخ غريب ذلك الذى كتبه الكتاب المسيحيون عن محمد... إنه تاريخ يمتلى بالغموض والكراهية والحقد عليه... فلقد اتهموه فى كتاباتهم تارة بأنه ساحر وتارة أخرى بأنه فاسق معلن فى الفسق، وأنه سارق إبل، وأنه كاردينال فشل فى الوصول إلى كرسي الباباوية فاخترع ديناً جديداً انتقاماً منه لزملائه. ولقد لصقوا بحياته كل التهم والجرائم الخيالية".

ويواصل د. بدوى بصدد تفشى أفكار كتاب (أسطورة محمد) بين كتاب أوربا بداية من القرن التاسع الميلادى حتى القرن الرابع عشر، وبخاصة فيما

ذكره عن قصة موت محمد على يد عشرة رجال من اليهود، وهو ما نقله عن المؤرخ البيزنطي ثيوفان (٧٥١ - ٨١٨م) في كتابه (علم التاريخ)، وما أوردوه فيه من أن محمداً بدأ رسالته في فلسطين واختلف هناك مع اليهود والنصارى فألف ديانة خاصة له على غرار ما كان عندهم من كتب مقدسة. وقد تابع هذا القول الكتاب البيزنطيون بعد ثيوفان وهم: قنسطنطين بروفيروجيشتنا (٩٠٥ — ٩٥٩م) وسدرينو (ت ١٠٥٧م) وزونارا (ت ١١٣٠م) وغيرهم.

وتورد هذه الأسطورة التي ألفها ثيوفان فريفة أخرى جديدة روجها الراهب جيوبرت (١٠٥٢ - ١١٢٤م)، وتقول هذه الفريفة: "أراد أحد الرهبان أن يخلف بطريق الإسكندرية على كرسي البطريركية بعد وفاته، ولكنه رفض وطرد من الكنيسة. وحتى ينتقم لنفسه أوحى إليه شابة من الأديان الشؤم أن يروج عن نفسه أنه المسيح، ففعل ذلك، ودبر لنفسه الزواج من أرملة غنية تدعى خديجة، كان أحد الرهبان قد وعدّها أنها سوف تتزوج من نبي اسمه ماثوموس (وهو يعني محمد). وقد أعلن ماثوموس نفسه نبياً والتفت العامة حوله، وأعلن فيهم أن الله أظهر

الشرعية الجديدة على شكل مذهب خارق للعادة. ولقد قام ماثوموس بتدريب بقرة كانت عنده ووضع بين قرنيها كتاب صغير. وفي أحد الأيام أخرج تلك البقرة أمام الناس من مخبأ سرى كان يخبئها فيه. ولما قرأ الناس الكتاب الصغير وجدوا فيه عبارات تتصل بكل أشكال الأخلاقيات، وكانت هي الأساس الذي وضع ماثوموس تعاليم دينه عليه".

ويعلق د. بدوي على هذه الفريفة بقوله إنها وضعت على أساس أمرين، الأول هو: قصة الراهب بحيرى مع النبي التي وردت في سيرة ابن هشام. والثاني: من اسم سورة البقرة الواردة في القرآن، ولقد قام خيال الكتاب المسيحيين بمزج الأمرين معاً واختلاق هذه الرواية المزيفة.

وبزعم دور بحيرى الراهب، توصل الكتاب المسيحيين في العصور الوسطى إلى أن الإسلام في الأصل هو إرث مسيحي، وأن محمداً مذنب منشق عن أحضان المسيحية. ومن أجل تأكيد وإشاعة هذا الزعم، قال (بيير الكلوني) Pierre de Cluny: أن محمداً أخذ كل ادعاءاته عن بحيرى الراهب، واسمه الحقيقي سيرجيوس، وهو من جماعة الهرطقة النسطوريين. وأن

سيرجيوس حين طرد من الكنيسة ارتحل إلى الجزيرة العربية، وهناك زود محمداً بما كان ينقصه من معرفة عن تعاليم العهدين القديم والجديد، كذلك زوده بتفسير لتعاليم المذهب النسطوري، التي لا تعترف بالوهية المسيح. وقد أضاف سيرجيوس تزويد محمد ببعض الروايات المقتبسة من بعض كتب الأناجيل المزيفة.

ولقد سار "جاك دي فيتري" Jacques de Vitry (ت ١٢٤٤م) على نفس الدرب في القول بأن محمداً كان قسيساً يُدعى (سوسيو) Sosio، وقد أدانه بابا روما بالهرطقة، ونُفي إلى الجزيرة العربية، وهناك انتقم من أعدائه بادعائه النبوة، واستنبط تعاليمه من العهدين القديم والجديد، وأضاف إلى هذه التعاليم ما وسوس له به الشيطان!

ويواصل د. بدوي استعراض تأثير (أسطورة محمد) على كتاب الغرب المسيحيين في العصور الوسطى، فيقول أن المؤرخ (مارتين بولونكو Martin Polonco) وصف محمداً بالمجوسية، وبأنه نبي كاذب ورئيس جماعة تقطع الطريق. وهو، في زعمه، قد تعلم على يد راهب يُدعى سيرجيوس، وأن تشريعه كان من وحي الشيطان وبعون من

الراهب المارق الكافر سيرجيوس، وهذا التشريع حرمة الكنيسة.

كذلك قال بهذا القول المؤرخ الفرنسي (فانسان دي بوفيه Vincent de Beauvais) (ت ١٢٦٤م).

ويعرض د. بدوي للمصادر العربية التي جرت على نهج كتب المؤرخين المسيحيين في العصور الوسطى، ويذكر كتاب غليوم الطرابلسي، الذي ألف كتابه بعد رحلة قام بها إلى الشرق سنة ١٢٧١م، وضمن كتابه سيرة محمد وقصته مع بحيري الراهب الذي كان يعيش في دير يقع على الطريق المؤدي إلى مكة عبر سيناء، وعن لقائه بمحمد. وقد أنهى غليوم قصته باستنتاجه بأن المسلمين ليسوا بعيدين في فكرهم عن المسيحية، وهو نفس الزعم الذي يزعمه الكتاب المسيحيون.

كذلك يذكر د. بدوي كتاب (بيير باسكاسيو Pier Pascasio ١٢٢٨ - ١٣٠٠م) أسقف غرناطة، الذي اقتبس من كتاب (أسطورة محمد) عن الإسلام وعن مؤسسه. وبرغم رجوع هذا المؤرخ إلى المصادر العربية إلا أنه للأسف يبدو كمن يرجع إليها ولم يستفد منها. والجديد فيما كتبه باسكاسيو أن بحيري الراهب (سيرجيوس) لم يكن ذلك الراهب

النصرانى الذى كان يعيش فى دير على الطريق من مكة إلى تيماء، ولكنه شماس ذهب إلى روما فى طلب وظيفة كنسية كبرى، فلم يوفق، وبسبب فشله أراد الانتقام، وصب انتقامه فى خلق الشقاق فى الديانة المسيحية.

ويقول د. بدوى أن فكرة انشقاق وخروج بحيرى عن الكنيسة ظلت رائجة فى أوربا، وكان يروجها كل من كان يريد مكانة عليا فى الكهنوت المسيحى. وتطورت هذه الأسطورة مع الأيام ولبست ثوباً جديداً جعل الشماس المنشق عن الكنيسة ليس بحيرى، ولكن هو محمد بذاته. وفى هذا الشكل الجديد سُمى محمد باسم جديد وهو (نيكولا). ففى (كتاب نيكولا Liber Nycolay) نقرأ أن نيقولا، الذى هو محمد، كان أحد سبعة من شمامسة كاردينالات الكنيسة الرومانية، وأنه ألم بكل العلوم، وكان خبيراً فى النفس الإنسانية وعارفاً لكل اللغات. وكان البابا آنذاك من بربر أسبانيا. ولما مات هذا البابا اختير مكانه كاردينال القسيس لورنزو. وكان طاعناً فى السن وموته محتمل بين لحظة وأخرى. وقد أرسل الكرادلة إلى نيقولا يطلبون منه العودة إلى روما لاحتتمال موت البابا القريب. وعاد نيقولا إلى روما وقابل البابا لكنه لم يقدم للبابا أى

احترام أو تبجيل؛ فحدد البابا إقامته، فغضب نيقولا وارتحل مصمماً على الانتقام من الكنيسة، فقام بتأليف دين جديد خرب به المسيحية، وبعد ذلك حمل نيقولا هذا الدين إلى العرب.

وأضاف مؤلف الكتاب بأن نيقولا - محمد قد قُتل على يد رجل يُدعى (مرزوق)، وهو زوج لامرأة تدعى (كاروفا)، كان نيقولا - محمد يجها، وقد قام العامة بقتل مرزوق وزوجته حين حاولوا نشر دعاوى نيقولا الكاذبة بين الناس.

كذلك يضيف الكاتب قائلاً بأن الملائكة قد حملت نيقولا - محمد إلى السماء وكانت كاروفا قد بترت ساقه واحتفظت بها، وقد لوحت بها للناس حين هموا بقتلها.

ويقول الدكتور بدوى معلقاً على أسطورة اليد هذه، أنها وردت فى كتاب بيير باسكاسيو (ص ٨٧) حين روى أن محمداً كان يحب امرأة يهودية استطاع أهلها بواسطتها قتل محمد بعد أن دعتة فى أحد الليالى إلى مخدعها، وقد بترت هذه المرأة يد محمد اليسرى وتركت الخنازير تفتس بقية جسده. ولقد احتفظت هذه اليهودية باليد، ودهنتها بدهان ليحفظها من التلف، وعلقتها على أحد الجدران. ولما جاء الناس

يسألونها عن محمد قالت لهم: إنه صعد إلى السماء وهو في فراشها، وانتزعه منها ملكان بكل قوة.

يعلق د. بدوى على هذه الروايات بقوله: "بهذا التصور الأحق ألف كتاب القرن الثالث عشر الأوربيين هذه الرواية الكاذبة، ونسجوا خيوطها على خير صغير ورد في سيرة ابن هشام مؤداه أن يهودية تدعى (زينب بنت الحارث) زوجة سلام بن مشكم، رئيس اليهود، قد سميت محمداً بوضع السم له في ضلع شاة وأنه مات بفعل هذا السم بعد أربع سنوات من وقوع الحادث. وقد تحولت زينب عند كتاب أوربا إلى كاروفا وتحول زوجها سلام إلى مرزوق. وقد وضع هذه القصة جماعة من اليهود، وهذا مثال آخر يبين لنا مدى ضحالة عقلية الكتاب الأوربيين: مؤرخين وأساقفة ورجال دين وشعراء.

رواية جديدة عن هذه الأسطورة يذكرها د. بدوى، يرويها يعقوب الأكويني (ت ١٣٣٧م) مؤلف كتاب: (صورة العالم Imago mwndi).

خلاصتها أن كل ما جاء به محمد قد أخذه عن المسيحية. وذكر أيضاً "أن الشماس المسيحي نيقولا الذي طردته كنيسة روما هاجر وركب البحر ووصل إلى بلاد فارس، ومنها اتجه إلى الجزيرة

العربية حيث التقى هنالك بمحمد التاجر وراعى الغنم، وهنالك اجتمع إليهم قسيس آخر يدعى سيرجيوس، وأن الثلاثة اتفقوا على اختراع دين جديد ضد المسيحية، وقد أخذ الثلاثة من تعاليم المسيحية واليهودية تشريع ديانتهم الجديدة. ولقد أنهى يعقوب الأكويني روايته بكيفية موت محمد مسموماً، وكيف وُضع في عقد معلق في الهواء.

ولقد ظلت هذه الرواية الأخيرة شائعة بين الأوربيين حتى القرن الثامن عشر.

ويذكر د. بدوى أنه بظهور كتاب (تاريخ الشرق Historia Orientalis) للكاتب جوهان هنريكوس هوتينجر J. H. Hottinger في منتصف القرن السادس عشر الميلادي تدخل كتابات الغربيين الخاصة بمحمد والإسلام مرحلة جديدة يظهر فيها رجوع أصحابها إلى المصادر الإسلامية بصددها هذا الموضوع. ومن خلال تلك المصادر قام هوتينجر، لأول مرة، في أوربا بدراسة تاريخ محمد بروح جديدة يظهر من خلالها التالي:

١- خفت "أسطورة محمد" التي كانت شائعة في أوربا خلال القرون

السابقة بشكل ملحوظ، تاركة المجال لتصور تاريخي معقول ومقبول.

٢- استبعاد العلاقة بين بحيرى الراهب ومحمد، تلك العلاقة المزعومة التى نسج حولها المؤرخون الأوربيون السابقون ديانة محمد وتأثرها بالمسيحية.

٣- عاجل المعجزات التى وقعت لمحمد، وانتهى إلى أن معجزة محمد الوحيدة والكبرى هى القرآن، وللتدليل على ذلك استشهد بسورة الرعد (الآيات: ٣٠ - ٣١).

٤- أظهر هوتينجر تبحراً كبيراً فيما يختص بالعلاقة بين الإسلام والمسيحية واليهودية، وقد عاجل هذه العلاقة بين الأديان الثلاثة معالجة علمية، مثل تلك المعالجة التى قام بها مؤرخو أوربا فى القرن التاسع عشر.

ويضيف د. بدوى فى تعليقه على هذا التغير فى الاتجاه الأوربي فى دراسة حياة محمد والإسلام، إلى أنه يُشكل تحولاً كاملاً فى الدراسة الأوربية لحياة محمد خصوصاً وللإسلام عموماً. وأنه بداية من ظهور هذا الكتاب صار لازماً على الكتاب الأوربيين المهتمين بدراسة هذا الموضوع الرجوع إلى المصادر العربية، الأمر الذى أدى إلى خفة حدة التجاوزات فى كتاباتهم، وأظهر مدى

هوة التجاوز الذى كان عليه الكتاب البيزنطيون والأوربيون السابقون

ويختتم د. بدوى تمهيد كتابه بالإشارة لأول كاتب أوربي رد بعدالة عن محمد والإسلام، وهو أدريان ريلاند Adrien Reland، الذى وُلِدَ فى ١٧ يوليو ١٦٧٦ بشمال هولندا، وتوفى فى ٥ فبراير ١٧١٨ عن عمر يناهز الثانية والأربعين، وكان عالماً باللغات الشرقية: العبرية والعربية والفارسية، كما كان عالماً باليونانية واللاتينية. وقد ألف ريلاند كتاباً بعنوان: (دين محمد) "باللاتينية" (De Religione Muhamedia) وترجم بعد موته إلى الألمانية سنة ١٧٢١، والإنجليزية. وينقسم الكتاب إلى جزئين، الجزء الأول: هو تحقيق لكتاب مخطوط (مختصر العقيدة الإسلامية) لمؤلف مسلم مصحوب بترجمة لاتينية عليها ملاحظات كثيرة واضحة. والجزء الثانى: بحث موسع يعالج آراء الأوربيين المزيفة والمنتشرة فى أوربا عن الإسلام والقرآن والسنة، مصحوبة بتصحيحات مستخرجة من القرآن والحديث وآراء عدد من علماء وكتاب المسلمين.

وكان أمل ريلاند بإخراج كتابه هذا أن يواجه المعارك الموجهة فى أوربا ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير



الموضوعة على يد الكتاب الأوربيين
والمسيحيين ضده لتشويه صورة محمد
والافتراء عليه وعلى ديانته.

وقد أورد ريلاند ذلك في مقدمة
بحثه، ووضع خصوم الإسلام والأقل
ولاءاً وفهماً له، في هذه المقدمة، في
مكان المخربين للإسلام ووصمهم
بالكذب والحقاقة.

ولقد ساهم كتاب ريلاند كثيراً في
إنارة الطريق للأوربيين في موضوع
الإسلام. ولا يستطيع أحد أن يتجاسر،
بعد ظهور ذلك الكتاب، ويتباهى كثيراً
بالخرافات المجموعة والأكاذيب
المكدسة في أوربا خلال عشرة قرون
في حقيقة نبوة محمد، ولا يستطيع أحد،
بعد ذلك أن يتجاوز ويسخر بعقول
المثقفين الشرفاء.

ولقد أشار د. بدوى أنه عهد على
نفسه تنمة الكلام عن إدراك الأوربيين
لمحمد والإسلام بعد ظهور كتاب
ريلاند، في كتابه المقبل الذى جعل
عنوانه: "الإسلام كما ارتآه فولتر،
ومونتسكيو، وهروود، وجييون،
وهيجل".

ولقد أورد د. بدوى قائمة بمصادر
بحث كتابه هذا، وهى قائمة طويلة تملأ
ثلاث صفحات.

ويقسم د. بدوى كتابه إلى ستة
فصول.

جاء الفصل الأول تحت عنوان:
صدق محمد فيما نزل عليه من الوحي.

وجاء الفصل الثانى تحت عنوان:
شهوانية (نزوات) محمد المزعومة.

وجاء الفصل الثالث تحت عنوان:
سياسة محمد تجاه خصومه.

وجاء الفصل الرابع تحت عنوان:
صدق محمد حيال معاهداته المبرمة.

وجاء الفصل الخامس تحت عنوان:
الفرائض الإسلامية، وأصولها التى أقرها
النبي.

وجاء الفصل السادس تحت عنوان:
التنديد فى صحة رسائل وخطب
وأحاديث النبي.

تحدث د. بدوى فى الفصل الأول
من كتابه عن نزول الوحي (جبريل)
على محمد بالقرآن، والحالة التى يكون
عليها النبي وقت نزول الوحي عليه
نفسياً وجسدياً. وناقش ما توصل إليه
المستشرق (سبرنجر Sprenger) فى
هذا الخصوص فى كتابه: Das Leben
und Lehre des Mohammad، الجزء
الأول، الذى نشره فى برلين سنة
١٨٦١، من معلومات استمد مادتها من
بعض المصادر العربية. وتتلخص النتائج
التي توصل إليها سبرنجر فى هذا

الخصوص أن محمداً كان يعاني من مرض الهستيريا العقلية حين ينزل الوحي عليه، وكان يأتى بحركات تشبه تلك التى تصاحب حركات المصاب بالصرع. ولقد نقل سيرنجر هذا الرأى عن كتاب البيزنطيين خلال القرن الثامن الميلادى وعلى رأسهم زعيمهم ثيوفان (ت ٨٢٠م).

ولقد رفض الكتاب كل من (تور أندريه Tor Andrae) و(فرانتز بهل Frantz Buhl) رأى سيرنجر هذا، وقالوا: إن الحالة التى كان عليها محمد وقت نزول الوحي عليه ليست حالة مرضية، ولكنها حالة إلهام كتلك التى تحدث للعابرة من العلماء أو رجال الدين قبل ظهور إبداعهم للناس. ولقد أكد بهل، كما أكد تور أندريه فى كتابيهما على أن محمداً "كان صادقاً فيما كان يمليه الوحي عليه، وأنه كان يذعن لصوت عال من السماء كان يسرد القرآن عليه".

ويرد د. بدوى على سيرنجر وأمثاله الذين خاضوا وروجوا طويلاً فى هذا الموضوع بقوله: إن اتهام محمد بالصرع والهستيريا هو فى حقيقته قمة السخف من قائله، لأن سلوك محمد قبل نزول الوحي عليه وبعد نزوله عليه حتى وفاته لم يشهد إشارة واحدة أو عارض

واحد لهستيريا أو صرع على الإطلاق. ومعاينتنا للحالة التى يكون عليها المرضى بالصرع ودراسة سلوك محمد القويم فى حياته نجد النقيض بين الاثنين:

أ - فالمرضى بالصرع عادة ما يكونون تحت سطوة المرض، ميالين للاستمرار فى إظهار أعراض هذا المرض العضوية وما يصاحبها من حركات وتشنجات وهيجان، إلا أن كتب السيرة جميعها اتفقت على تأكيد تماسك شخصية محمد وثباته وجلده وصبره ومثابرته فى سبيل نشر دعوته، وأنه كان صلباً عند كل اختبار.

ب - الشخص المصاب بالصرع شخص غير متماسك، ضعيف، يحتاج دائماً لمن يحميه وينجده، وقد كان محمد على النقيض من ذلك، صلباً قوى الإيمان شديد الثقة فى رسالته، ويشهد لفضائله وصفاته النبيلة الأعداء قبل الأصدقاء.

ج - المصابون بالهستيريا دائماً يخلقون الروايات ويعيشون دوماً فى الخيال والوهم، بخلاف ما وُصف به محمد من أنه كان رجلاً عملياً واقعياً صادقاً أميناً لم يرد عليه كذب طيلة حياته؛ حتى عرفه مجتمع بالصادق الأمين.

ويواصل د. بدوى دفاعه عن محمد بصدد هذا الأمر بقوله: إنه "من المدهش أن نرى سيرنجر يصف محمداً بالهياج العصبى والصرع، وبذلك يكرر ادعاءات ثيوفان السخيفة وسائر الكتاب البيزنطيين. والعجيب أن هذا الأمر يستمر تردده حتى منتصف القرن التاسع عشر، فيما جاء به كل من: جين مارتان شاركوت (١٨٢٥ - ١٨٩٣) وبيير جانث (١٨٥٩ - ١٩٤٧).

والعلوم الإنسانية اليوم تضع العباقرة العظام، على ضوء الأبحاث النفسية، فى مكانة القوم غير العاديين وتعتبرهم من جنس المجانين، وحسب أقوال فرويد وأقرانه فى هذا الخصوص، فإن ذلك ينطبق على عباقرة العصر العظام: ديستوفسكى، ونيتشه، وبودليسير، وكليست، وهولدرين، وسترنبرج، وفان جوخ. وفى الكتاب الذى يحمل عنوان (الفساد Entartung) للكاتب ماكس نوردو، الذى ظهر فى جزئين عام ١٨٩٢، نرى كل عباقرة الإنسانية العظام مجانين. وكانت تلك الروح السائدة فى أوروبا حين كتب سيرنجر صفحاته عن النبى محمد. (الجزء الأول، الفصل الثالث، ص ٢٠٧ - ٢٦٣).

ويذكر د. بدوى فى هذا الفصل أن المستشرقين لم يكتفوا بوصف محمد

بالهياج العصبى والصرع فحسب، ولكنهم وصفوه بالرهبانية والتصوف الزائد. وأول المستشرقين الذين ألصقوا هذا الاتهام بالرسول: لويس ماسينون، فى مقاله الثانى عن التصوف الإسلامى، الذى ظهر فى باريس سنة ١٩٢٢. وبعده جاء تور أندريه ليردد نفس القول فى كتابه: طبيعة التصوف.

ويرد د. بدوى على هذا الاتهام بقوله: إن حياة محمد قبل البعثة وبعدها كانت حياة عادية، وأن محمداً لم يصل به التصوف إلى الدرجة التى وصل إليها كل من الحلاج وابن عربى والبسطامى والغزالى وابن جنيد، ولكنه كان يحيا حياة بسيطة طبيعية بها بعض التقشف وبعض خشونة العيش، لكنه كان فى نفس الوقت لا يهيم على وجهه كما يهيم المتصوفة، ولا يزهى فى الدنيا زهدهم التام فيها، بل إنه كان يحكم دولة، ويقود جيوشها، ويصدر التشريع لبناء هذه الدولة، ويحكم بين الناس فيها فيما يقع بينهم، ويعيش مع أسرته كأي فرد عادى حياة طبيعية بسيطة.

فى الفصل الثانى من الكتاب الذى جاء تحت عنوان: شهوانية (نزوات) محمد المزعومة: وهو يتناول الرد على موضوع أثار قلق كثير من كتاب المسلمين والأوربيين، وهو موضوع

زواج محمد من ثلاث عشرة امرأة الذي يدللون بواسطته على نزوات محمد وشهوانيته للجنس. وقبل أن يرد د. بدوى على هذا الاتهام ويدحضه، يورد بعض كتابات من خاضوا فى هذا الأمر من كتاب المستشرقين الأوربيين أمثال: سيرنجر وبهل وتور أندريه، ثم يرد على كل منهم على حدة.

ولقد علق سيرنجر فى كتابه (Das Leben und Lehre des Mohammad) على زوجات النبي بالتالى:

".. برغم أن تعدد الزوجات بين العرب، قبل محمد، كان شائعاً، إلا أن الإفراط فيه كان يُعد فحشاً بينهم. لكن النبي أورد نصاً قرآنياً يحل له، دون غيره من المؤمنين، بالزواج بأى عدد منهن، وهو النص الذى ورد فى الآية ٤٩ من سورة الأحزاب. ولقد برر المؤمنون ذلك السماح بالتعدد للنبي الرغبة فى الإنجاب وكثرة الذرية. وقد نسب إلى النبي نفسه حديث نصه: "حُبب إلى من دناكم الطيب والنساء وجعلت قرة عينى فى الصلاة". ولقد قال بعض كبار المفسرين فى ذلك الأمر أن الدعوة التى أنيط النبي بحملها هى تكليف شديد للغاية ثقيل الوطأة عليه، لذلك فإن الله منحه تعويضاً عن ذلك فى مضاعفة قدرته على الجماع، وأنه أوتى قوة

ثلاثين رجل مجتمعين فى الجماع. ولم ينس هؤلاء فى هذا الخصوص، أن يستشهدوا بما كان عليه كل من الأنبياء إبراهيم وداود وسليمان فى الجماع". وللدعوى على سيرنجر يورد د. بدوى الملاحظات الآتية:

أ - أن تعدد الزوجات الغير محدود كان شائعاً بين العرب قبل الإسلام، ولم يحدث أن استنكر أحد من العرب هذا التعدد أو أنقده واحد لمجرد أنه تزوج من نساء كثيرات. ولم يرد أى نص يُلقى باللائمة على أحد فى هذا الخصوص، وبذلك لم يكن هذا الأمر فحشاً على الإطلاق عند العرب كما ادعى سيرنجر. والإسلام لم يمنع تعدد الزوجات بل أحله، ولكن قصره على عدم تجاوز الجمع بين أكثر من أربعة نساء حرائر فى وقت واحد، وأطلق العدد إلى جانبهن بالنسبة للجوارى بغير حدود. وعلى سبيل المثال: فقد تزوج المغيرة بن شعبه، وهو صحابى جليل، من ثمانين امرأة خلال حياته.

ب - إن الآية ٤٩ من سورة الأحزاب تحل للرسول الزواج ممز اختار، وتشرح موضوعاً بسيطاً فى هذا الخصوص يتعلق بزواجه من زينب بنت خزيمة، المعروفة بأُم المساكين. تقول

الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِكَ وَبَنَاتِ عَمَاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ .

وعبارة (من دون المؤمنين) تعنى هنا هذه المرأة بالذات التى وهبت نفسها للنبي، ولا تعنى إطلاق العدد فى زواجه من النساء عموماً. ولقد فهم المستشرقون خطأً أن الله أحل الزواج الكثير للنبي وحرّمه على (باقي المؤمنين). وبذلك يتضح لنا بجلاء من خلال هذا المثل عدم فهم المستشرقين للقرآن وتأويلهم له تأويلاً خاطئاً، ذلك التأويل الخاطئ الذى أوصلهم إلى نتائج خاطئة برغم وضوح آيات القرآن وبيان معانيه لمن يجيد فهم اللغة العربية.

٢- ثم يورد د. بدوى رأى المستشرق فرانتز بهل فى هذا الأمر، ويبين أنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه سيرنجر، ويؤكد فى كتابه: Das Leben Muhammads ، بمنتهى الصلافة والحق تعصبه ضد محمد والإسلام، ويرى د. بدوى فى كتاب بهل هذا أنه أكثر الكتب المردولة التى وضعت فى

سيرة نبي الإسلام. ويورد ما يقوله بهل فى موضوع النزوات هذا بنصه:

"... يضرب لنا محمد المثل فى إثارة الاشمئزاز حين يسخر وحيه لخدمة شهواته الخاصة" ثم يضرب أمثالا يؤكد بها رأيه هذا، ويركز على القصة التى ألفها بصدد حب محمد لزوجة ابنه بالتبني زيد بن حارثة. ثم يواصل بهل افتراءه بقوله إن محمداً تزوج من خديجة لوقت طويل ولم يتزوج عليها أبداً أثناء حياتها، ولكنه بعد وفاتها، انفتحت شهيته للزواج دون توقف. وذكر أن محمداً استند فى ذلك على الآية رقم ٣٣ من سورة الحجرات التى أعطته رخصة التجاوز فى الزواج من أعداد النساء (دون المؤمنين).

ويلق د. بدوى على رأى بهل هذا أنه سار على درب سيرنجر فى جهل معلوماته وخطأ تفسيره للآية الكريمة، وهو يردد، بذلك، نفس الهراء الذى سبق أن رده سيرنجر قبله.

٣- أما تور أندريه فيقول فى كتابه: محمد، حياته وعقيدته (Mahomet, Sa vie et sa doctrine) فى هذا الموضوع ما نصه فى صفحات ١٨٧ - ١٩٠ .

"إن الصفة المميزة فى شخصية محمد، والتى يختلف فيها الكثيرون من المسيحيين الشرقيين، هى دون شك،

صفة حبه للنساء واشتهائه لهن، وإخلاله بالحد في تملكهن وعدم سيطرته على نفسه فيه. إلى جانب ذلك، يجب أن نبين فساد الأخلاق الذى كان شائعاً فى مسيحية العصور الوسطى، والموروث عن الوثنية القديمة وانتشار الزنا خاصة بين شعوبها. ولقد أبدى يهود المدينة ألماً مفجعاً تجاه هذا الأمر الخاص بكثرة عدد أزواج النبى، وقالوا: (يا له من نبى غريب أمره، لا يستطيع أن يتذكر عدد زوجاته). وإنه من المستنكر حقاً والمستهجى أن نبياً يعلن أن البنين والزوجات هم زينة الحياة الدنيا، ومع ذلك يتزوج من تسع زوجات إضافة على عدد آخر من الجوارى، ويتظاهر بعد ذلك بالسمو الأخلاقى. إن صورة محمد لم تتحسن، وبخاصة بعد موت خديجة، وهو فى الخمسين من العمر، فلم يعد قانعاً بزوجة واحدة، بل أعطى لنفسه وفى سنى انشغاله وكهولته فسحة حرة يُشبع فيها شهواته".

ويضيف أندريه قائلًا: "ولنحسب مع ذلك، سوف لا نحكم على النبى إلا بعد وضع بعض الاعتبارات الأخلاقية والمعايير فى المجتمع الذى نشأ فيه، وبعد معرفة مدى تأثيره بها. ولكى نفهم فهماً صحيحاً سلوك محمد تجاه موضوع تعدد الزوجات هذا يجب علينا أن

نعرض لحالة الأخلاق والعادات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام، والظروف والأحوال التى كانت سائدة هناك، وإذا ما كان هنالك تناقض بينها وبين ما عُرف عن نزوات محمد الشهوانية.

ولا يجب والحال على ذلك أن نندهش إذا ما علمنا أن الأخلاق فى الجزيرة العربية آنذاك كانت فى أدنى مستوى. فتعدد الزوجات كان شائعاً، وعدد النساء مُتاح بلا حدود وحسب رغبة الرجل، والطلاق يقع دون عائق...

وحين يتمعن المرء فى معرفة مدى إدراك العرب لآداب الزواج يستطيع أن يحكم، بعد ذلك، على حكم محمد فى الزواج. والآية ٥٢ من سورة الأحزاب تضع حداً لزوجات الرسول اللائى تزوجهن بالفعل، وقد حددت أنه ليس له أن يبدلهن أو أن يزيد عليهن بسبب نحن نجهله".

"ويجب القول أيضاً، فى حق محمد، أنه تمسك بحزم بصدد الحدود التى وضعها فى التشريع لكبح جماح التسبب فى موضوع العلاقة الجنسية. وحاول وضع تشريعات عدة لتقديم فهم أخلاقى عال للغاية للزواج، ولوضع المرأة فى المجتمع، وبخاصة حين أعطى المرأة الحق فى الميراث، وهو حق لم تكن

تعرفه من قبل، وكانت محرومة منه. ولقد أوصى النبي أن تعامل الزوجة بالرحمة والمحبة والعدل".

ويعلق د. بدوى على قول أندريه بأنه قد فهم فهماً صادقاً وعادلاً لموضوع سلوك محمد بصدد موضوع الجنس والزواج والمرأة، للاعتبارات التالية:

أ - وضع أندريه في اعتباره ما كان شائعاً من أمر تعدد الزوجات في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وهو يؤكد ذلك في قوله: "إن عدد النسوة المسموح بالزواج منهن كان أكثر مما كان يحتاجه الرجل أو يقدر عليه"، ورغم ذلك فإن محمداً قد قلّص العدد وجعله أربعة نساء مجتمعات، وبتشريعه هذا كبّح جماح الشهوة الجنسية ووضع حداً لها.

ب - أشار أندريه أن محمداً رفع من قدر المرأة بإعطائها الحق في الميراث لأول مرة في تاريخها.

ج - أنكر أندريه أوهام المعاصرين له من الكتاب بصدد موضوع النزوات هذا، وأكد على أن حياة محمد النظيفة لا يليق بمن يتعرض لها أن يعيب سلوكه في هذا الخصوص.

د - صحح أندريه أفكار من سبقه بصدد تفسير الآية ٥٢ من سورة الأحزاب، وأورد التفسير الصحيح لها،

وهو أنه لم يعد مسموحاً للنبي بعد أن اكتمل عدد زوجاته أن يتبدل غيرهن أو يزيد عليهن

هـ - كان أندريه محققاً في إشارته التي قال فيها: "إن أخلاق المسيحيين الموروثة في العصور الوسطى عن الوثنية قد بالغت في أمر تحريم الميل الجنسي واعتباره نوعاً من الزنا. ولذلك تشدد الرهبان المسيحيون في أمر الاتصال الجنسي وجعلوه كله زناً". ولقد أكد أندريه على أن ترك المتعة الجنسية ليس فضيلة، والزهد فيها في الاعتبار الديني هو تعصب مقيت. وقال أن المصلح الديني الكبير مارتن لوثر أدان موقف الرهبان من الجنس والزواج وقولهم عنه بأنه (شهوة اللحم التي لا تقاوم). وأكد لوثر أيضاً بأن عيسى المسيح لم ينصح بالعزوبة أو التبتل المفرط، بل إنه كان على العكس من ذلك. ويندهش أندريه من تطابق موقف البروتستانت (أتباع لوثر) مع موقف المسلمين في هذه المسألة.

على هذا النحو فإن المفهوم الأخلاقي الكاثوليكي عن الجنس كان مفهوماً ضيقاً إذ سمح للفرد الرشيد أن يعيش بلا زواج مدى الحياة. ولقد سار الأب القديس بولس على نفس المنوال

وفرض العزوبة على الجنسين، ولعله قصد من وراء ذلك إفناء النوع البشري؟
و _ وأورد تور أندريه، بعد ذلك مباشرة، قوله: "إن يهود المدينة لما وجدوا منهاج محمد تجاه هذا الأمر محبطاً لهم، قالوا: (يا له من نبي غريب أمره، لا يستطيع أن يتذكر عدد زوجاته). ولم يُشر أندريه في هذا الخصوص إلى أى مصدر استقى منه هذه المعلومة. ومن جهة أخرى فإنه من المستغرب أن يرد مثل هذا الكلام على لسان يهود المدينة بسبب، أولاً: أن التشريع الموسوى سمح بتعدد الزوجات، وأنه كان لإبراهيم الخليل زوجتان: سارة وهاجر (العهد القديم، ١٦).

ثانياً: أن النبي يعقوب تزوج من أختين في وقت واحد (العهد القديم ٢٩: ٢٣: ٣٠) وكان له عدد من الجوارى اتخذهن زوجات له (العهد القديم ٣٠: ٤ - ٩). وفيما بين القضاة، هنالك حالات كثيرة لتعدد زوجاتهم (القضاة ٨: ٣٠، ٢: ٢٦، ٤: ٥، ٨: ٨). والأسباط معروف عنهم أنهم مارسوا التعدد للزوجات (العهد القديم ١، ٧: ٤).

وفوق كل هذا يجب أن نذكر مسألة داود وسليمان في هذا الأمر كما وردت في كتاب العهد القديم:

أ - (صمويل، ٢، ٥: ١٩): "أخذ داود أيضاً سرارى (محظيات) وزوجات في أورشليم بعد مغادرته حبرون، واصطحب معه أيضاً أبناءه وبناته".

ب - (سفر الملوك ١١: ١ - ٣): "جمع الملك سليمان إليه، عدا ابنة فرعون، عدداً كبيراً من النساء الأجنبية: الموابيات والسيدونيات والحيتيات... وغيرهن وكن سبعمائة زوجة وثلاثمائة محظية".

وقد كان من المعتاد أن نرى عدداً كبيراً من الزوجات والمحظيات في حوزة ملوك اليهود وبنى إسرائيل السابقين (انظر: الملوك ٢٠: ٣).

ويعلق د. بدوى على قول اليهود المزعوم هذا بقوله: "وإنا نرى أن تعدد الزوجات في غضون العصور الوسطى كان مباحاً وشائعاً عند اليهود، ما عدا بعض الدعوات التي دعت إلى التحريم على يد بعض الربانية بدايةً من القرن الحادى عشر، وعلى سبيل المثال: تلك الدعوة التي نادى بها الراى جرشوم بن جودة (٩٦٠ - ١٠٢٨ م). ومع العلم أن اليهود لم يحرموا تعدد الزوجات حتى بعد التعديل الذى أصدره الربانية سنة ١٨٦٩ فى مجمع فيلادلفيا بصدد هذا الأمر. وبعد هذا الحوار يتضح لنا أنه من المستحيل أن تكون تلك

الملاحظة التي أوردها سيرنجر وبُهل،
قد وردت على لسان يهود المدينة".

ولقد تناول د. بدوى فى هذا الفصل
زوجات النبى وظروف زواجه منهن
وتوقف طويلاً عند الزوجة الثامنة
للرسول زينب بنت جحش ابنة عمته
أميمة بنت عبد المطلب، وكان
موضوع هذا الزواج قد أثار خيال
الكتاب الأوربيين بداية من القرن السابع
عشر فصاعداً، لأن الرسول تزوجها بعد
تطليقها من زوجها وهو ابنه بالتبني
(زيد بن حارثة). وقد نسج كل من
الكتاب الأوربيين: جودفروا دى
مومبين، وسيرنجر، وبُهل وغيرهم، نسج
خيالهم المريض والمختل، كما يقول
د. بدوى، رواية غرامية حول هذا
الزواج، ولقد أورد د. بدوى نص ما
قاله دى مومبين فى ظروف هذا الزواج
ورد عليه. يقول دى مومبين: "إن
الرواية تؤكد على أن محمداً لم يكن قد
رأى بنت عمته من قبل، وخلال زواجها
من زيد لم تتح له الفرصة لرؤيتها، وفى
أحد أيام الصيف الشديدة الحرارة، دخل
محمد على زينب، وهى ممددة فى
فراشها، ولم يكن زيد موجوداً فى
المنزل، وقد تلاعب الهواء بأطراف
ثوبها وبدأت أمامه شبه عارية فأذهله
جمالها، فانسحب راجعاً، لكن الزوج،

الذى ارتاب فى الأمر، ذهب ليعلن
لوالده بالتبني رغبته فى تطليق زوجته
على الفور، فلم يمنعه محمد من ذلك،
بل شجعه عليه، وخطط محمد بعناية
مخفياً عواطفه، فأمره بأن يُمسك عليه
زوجه. ولكن، دون شك، فإن النبى
عمل على ترويح الإشاعة، فأثارت
البلبله بين اليهود والمؤمنين، لأن العُرف
كان يعطى الابن بالتبني حق الابن من
الصلب، فليس لأب الابن بالتبني أن
يتزوج زوجة ابنه. وكان من الضرورى
أن يتدخل الوحي ليحمى موقف النبى
ويُلغى التبني ويقر تطليق زينب التى
ألقت بنفسها فى أحضان محمد".

ويرى د. بدوى أن هذه الرواية رواية
واهية لا يمكن الأخذ بها للأسباب
الآتية:

أ - من المستحيل القول بأن محمداً
لم يسبق له رؤية ابنة عمته، التى كان
أهلها أقرباءه ويعيشون فى نفس بلدته
وقبيلته، وكانوا من أوائل المعتقدين
للإسلام.

ب - إذا لم يكن محمد قد رأى ابنة
عمته هذه فكيف يعرض على زيد
الزواج منها، وهو لا يكاد يعرفها،
وكيف يجبرها على الزواج من زيد؟

ج - إذا كان محمد لم ير زينب قبل
زواجها من زيد، فبالقطع رآها وعرفها

بعد هذا الزواج؛ لأن زيدا كان يعيش في كنف النبي، وبذلك لماذا ينهر محمد بجمال زينب ويقرر تطليقها من زوجها وهو معتاد الرؤية لها وعارف بجمالها؟

د - تفاصيل إغراءات "تعرية زينب" هي قصة من ابتداء مؤلفين يعانون من عواء كبت جنسي بداخلهم ومراهقة فكرية.

وبخصوص النقطة الثانية المتصلة "بزواج محمد من زوجة ابنه بالتبني زيد ابن حارثة"، يرد د. بدوي بصدد هذا الأمر بقوله:

أولاً: إن نظام التبني الشرعي لم يكن معروفاً على الإطلاق في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ويؤكد G. H. Box ذلك في مقاله عن التبني في دائرة المعارف الدينية (ج ١، ص ١١٥).

كذلك يجب أن نلاحظ أنه لم يمارس التبني على الإطلاق في الشريعة اليهودية. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يجروا اليهود على القول أو الاعتراض على زواج محمد من مطلقة زيد بن حارثة؟ في نفس الوقت فإن العرب الذين عارضوا محمداً في أمور كثيرة لم يعارضوه في هذا الأمر، وكأنه أمر شائع بينهم.

ولقد منع الإسلام التبني وأورد القرآن ذلك في عدة آيات من سورة الأحزاب. وبهذه الآيات القاطعات الواضحات حرم الإسلام التبني على المسلمين، وجعل مناسبة هذا التحريم في تطليق زينب من زيد وزواجها من محمد رسول الله.

﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾.

ويختتم د. بدوي هذا الفصل بتفسير أسباب الزيجات الأربع عشرة التي تمت للنبي محمد، وهي:

أ - لتوطيد أواصر الصداقة والأخوة مع أبي بكر وعمر بزواجه من ابنتيهما: عائشة وحفصة.

ب - لتوطيد علاقته بالقبائل العربية الكبيرة، تزوج من جويرية بنت الحارث، وكان أبوها شيخ بني المصطلق بن خزاعة، وميمونة بنت الحارث من قبيلة بني هلال، وبسبب هذا الزواج دخل

خالد بن الوليد الإسلام، وهو أكبر قواد المسلمين.

ج - لكي يرفع من قدر اليهوديات اللاتي أسلمن ويعزهن بالإسلام كان زواجه من ريحانة وصفية بنت حبي بن أخطب، ولكي يُعلى من قدر ابنة أكبر المشركين المحاربين له وهو أبو سفيان، تزوج من ابنته التي عادت أباهَا واختارت الإسلام.

د - لكي يطبق تشريعاً إلهياً نزل ليصحح وضعاً اجتماعياً خاطئاً، تزوج من زينب بنت جحش ابنة عمته أميمة بنت عبد المطلب.

هـ - من أجل إعالة أرامل فقدن أزواجهن في الحرب ولم يعد لهن عائل غيره، تزوج من زينب بنت خزيمة بن الحارث ومن أم سلمة المخزومية ومن سودة بنت زمعة.

وبذلك نرى أن زواج النبي بعد وفاة زوجته خديجة ليس وراءه أي دافع جنسي أو رغبة شهوانية، وكل زيجاته تمت بتكليف رباني وإرادة إلهية، وبسبب ذلك لم يكن له أن يتنازل عن أي واحدة منهن بعد زواجه منهن، فليس له أن يطلقهن أو يبدلهن، وليس لهن أن يتزوجن من بعده، لأنهن صرن أمهات المؤمنين. وإذا كان محمد قد تجاوز عدد الأربع زوجات مجتمعات

الذي أحلهن التشريع للمؤمنين، فإن هذا امتياز رباني سبقه فيه الأنبياء من قبله لحكمة إلهية.



في الفصل الثالث من الكتاب الذي جاء تحت عنوان: "سياسة محمد تجاه خصومه"، فقد قسمه د. بدوي إلى ثلاثة أقسام:

أ - سياسة محمد مع اليهود.
ب - محمد والنصارى.
ج - سياسة محمد نحو القبائل العربية.

وهذا موضوع آخر ينتقد فيه المستشرقون النبي محمد كثيراً، ويظهرون بحدة سوء نواياه المزعومة، ويثيرون فيه موقفه من خصومه: كفار قريش، واليهود والنصارى، وكان لابد لمحمد أن يصطدم بهذه العناصر الثلاثة وكان لابد لهذا الصدام أن يصل إلى نتائج، لكن المستشرقين لم يرضوا عن هذه النتائج.

أ - الصراع مع اليهود:

يبين د. بدوي أن الصراع بين محمد واليهود بدأ في المدينة بعد هجرة النبي إليها، وأنه ليست هنالك إشارة واحدة إلى هذا الصراع بينهما حين كان

الرسول في مكة قبل الهجرة، لأن مكة لم يكن بها في أي وقت من الأوقات مجتمع يهودي. وعلى العكس من ذلك فلقد كان لهم مجتمعهم الغني في المدينة، وكان لهم هنالك ثلاثة قبائل كبيرة، هي: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة. وكان بنو قينقاع صنّاعاً، ويعملون خصوصاً في الصياغة، ولكنهم لم يكونوا مزارعين. أما بنو النضير وبنو قريظة فقد كانوا مزارعين مهرة يمتلكون الأرض الزراعية، ويتفوقون في زراعة النخيل على وجه الخصوص. وقد جاء هؤلاء اليهود إلى المدينة من فلسطين بعد فشل ثورة (باركوبا) وسحقها سنة ١٣٥ ميلادية على يد القائد الروماني يوليوس سيفريوس. كذلك وفد إلى المدينة عدد من يهود اليمن الذين فروا منها بعد الغزو الحبشي لها.

وكان عرب الأوس والخزرج اليمنيين، قد نزحوا من اليمن إلى يثرب، وهنالك من يدعى أن الأوس والخزرج حين ارتحلوا إلى يثرب وجدوها تحت حكم اليهود، وأن السيادة فيها كانت لليهود قبلهم، وهذا زعم باطل وقول مردود، فإنه لم يكن الأوس والخزرج في المدينة خاضعين في أي وقت من الأوقات لليهود. وعلى العكس من ذلك فإن المصادر التاريخية تؤكد أن اليهود

كانوا تحت حماية الأوس والخزرج، أو على الأقل محالفين لهم. وقد كان يهود بنو قينقاع، على سبيل المثال، محالفين لعبد الله بن أبيّ وعبادة بن الصامت. ومن المعروف أيضاً أن واحداً من يهود المدينة لم يعتنق الإسلام قبل هجرة محمد إليها، ولكن عدداً قليلاً منهم دخل الإسلام بعد دخول محمد يثرب، نذكر منهم: عبد الله بن سلام، من يهود بنو قينقاع، وثمانية آخرون من بنو قينقاع كانوا رؤوس المنافقين في المدينة بزعامة عبد الله بن أبيّ. ودخل عدد آخر من اليهود في الإسلام بعد غزوة أحد، أو بعد إجلاء بني النضير وبني قريظة عن المدينة.

وعند وصول النبي إلى المدينة وقع اتفاق (الصحيفة) بين المهاجرين والأنصار، (سبتمبر ٦٢٢م)، وقد تضمن هذا الاتفاق أيضاً حماية اليهود وأكد على أن يهود يثرب صاروا في رعاية محمد بكل قبائلهم، ولقد أورد ابن إسحق نص الصحيفة في كتابه عن سيرة النبي.

ومن خلال اتفاق الصحيفة لاحظ د. بدوي الآتي:

١- وفقاً لما لاحظته فلهوزن، فإن الصحيفة لا تشكل معاهدة أو اتفاقاً مع اليهود، ولكن ذكر اليهود فيها جاء على

أنهم أحلاف الأوس والخزرج (الأنصار)، وأن التعهدات بين محمد واليهود لم تكن مباشرة، ولكنها كانت من خلال الأنصار.

٢- وهذا يبرر عدم ذكر القبائل الثلاثة التي اصطدم بها محمد في الصحيفة، وهي: قبائل بنى النضير وقريظة وقينقاع. فقد دخلت هذه القبائل الثلاثة ضمن أحلاف الأنصار من بنى عوف وبنى النجار وبنى الحارث وبنى صاعدة وبنى جشم وبنى الأوس وبنى ثعلبة. وقد ذكر ابن هشام أن يهود المدينة كانوا ينقسمون إلى مجموعتين كبيرتين: الأولى: تضم بنى قينقاع الذين كانوا حلفاء مع الخزرج، والثانية: تضم بنى النضير وبنى قريظة حلفاء الأوس. وقد لاحظ كاتيتاني أن أسماء هذه القبائل لم ترد في الصحيفة، وعلل ذلك بأن محمداً لم يتعامل مباشرة مع اليهود، ولكنه تعامل معهم عن طريق غير مباشر، وهو تحالفهم مع الأنصار.

٣- وقد عبر فلهوزن على صحة اتفاق الصحيفة، وذكر أنها وقعت قبل معركة بدر في شهر رمضان من السنة الثانية للهجرة (مارس ٦٢٤م).

ولقد استعرض د. بدوي نقض اليهود لهذه الصحيفة، الأمر الذي جعل النبي يقوم بمحاربتهم. وكان نقض بنى

قينقاع لها بسبب تعدى أحد اليهود على امرأة مسلمة في سوقهم. ونقض بنى النضير لها بمحاولة قتل النبي بإلقاء حجر عليه من فوق سور بيت كان يجلس تحته. ونقض بنى قريظة بسبب انحيازهم للأحزاب في غزوة الخندق وتهديدهم للمسلمين في المدينة أثناء هذه المعركة الكبيرة.

وإذا كان بعض المستشرقين قد تساهلوا في أمر المصير الذي آل إليه يهود بنى النضير وبنى قينقاع، فإنهم لم يتناسوا ما حدث لبنى قريظة وزرّفوا الدمع الكثير من أجل ما وقع بهم من حكم. فيتباكي كاتيتاني على مقتل تسعمائة رجل من يهود بنى قريظة، ويردد فرانسيسكو جابريلي نفس التباكي. ويرد د. بدوي على دموع التماسيح التي زرفها هؤلاء المستشرقون المتعصبون لبنى إسرائيل بقوله:

أ- إن الحكم الذي صدر على اليهود هو حكم سعد بن معاذ، حليف اليهود، والذين ارتضوه حكماً بينهم وبين المسلمين، ولم يكن حكم محمد.

ب- لقد تأمر يهود بنى قريظة على المسلمين في معركة حربية فاصلة، هني معركة الخندق وخانوا تعهدهم بالدفاع عن جانبهم في المدينة، فكيف

يقولون أن النبي قتل تسعمائة بريء،
وتهمة الخيانة في الحرب تجابه بالقتل في
كل العالم وعلى طول التاريخ.

لقد اعترف كايثاني نفسه بخطورة ما
قام به بنو قريظة ضد المسلمين وقت
الحرب، فكيف نبرئ ساحتهم، ونقول
عليهم أنهم (أبرياء)، ويوقعنا التعصب
الأعمى في مثل هذا التناقض، وقد ثبت
أن بنى قريظة كانوا أعداء محاربين
مشاركين في الحرب ضد النبي مشاركة
كاملة؟

ولقد جاء تقويم ماكسيم رودنسون
بصدد هذا الحكم الذي وقع على بنى
قريظة معقولاً ومقبولاً، فقد قال ما
نصه: "إن مذبحه (بنى قريظة) كانت من
وجهة النظر السياسية الخالصة عملاً
مقبولاً تماماً. فلقد كان بنو قريظة يمثلون
خطراً دائماً في المدينة للنبي، وتركهم
على هذا الحال، سوف يقوى محور
مكائد يهود خيبر. فإذا ما نفذ القتل
فيهم فإن تلك المذبحه ستساهم، بدون
شك، في زيادة رعب الأعداء وإدخال
اليأس في نفوسهم. وبالمفهوم
السياسي، كان ذلك الحل المختار دون
غيره هو الحل الأسلم. ورجال السياسة
مشهورون بعدم وضعهم العوامل
الإنسانية في اعتبارهم إلا في حالة أن
تصبح هذه العوامل، في المقابل،

عوامل سياسية، أو حين لا يكون لديهم
الخيار.

لكن رأى مونتجمري وات W. M. Watt ،
جاء بصدد هذه القضية مهتزاً بما
فيه الكفاية، حيث يقول: "من الواضح
أن سعداً بن معاذ احتكم في حكمه إلى
التشريع الإسلامي، ولم يحتكم إلى
العُرف القبلي الذي كان سيضع، دون
شك، في الاعتبار ذلك التحالف القائم
بين بنى قريظة والأوس".

بعد ذلك تعرض د. بدوى لفتح
النبي لخيبر، وذكر أن هذا الفتح قد تم
بسبب تجمع اليهود من كل صوب، بعد
مقتل بنى قريظة، في خيبر لإقامة تحالف
بين يهود خيبر ويهود تيماء ويهود فدك
ووادى القرى ضد المدينة بمنع محمد
من غزو خيبر الذي صار وشيكاً
ومؤكداً. ولقد قاد الرسول جيشه إلى
خيبر في أواخر شهر المحرم من السنة
السابعة للهجرة، ووصل إلى حصونها
المنيعه واستولى عليها. وصالح النبي
يهود خيبر على أن يبقوا على أرضهم
ويؤدوا الخراج عنها. كذلك صالح يهود
فدك على أن يقاسمهم محصوهم.

وبصدد هذه الحملات الإسلامية
على اليهود خارج المدينة، يقول
د. بدوى إنه لم يستطع أى واحد من
المستشرقين، بما فيهم الأكثر تحاملاً

على الإسلام، أن يرفع صوت احتجاج واحد ضد هذه الحملات التي كان لابد من قيام النبي بها لوقف تأمر يهود خيبر مع باقي اليهود خارج المدينة، ومع قريش وغطفان من أجل تكوين جيش قوى يقوم بغزو المدينة. وإن غزوة خيبر، كما يقول فرانتز بـهل: "أعطت محمداً كل الحق في أن يكون راضياً عنها؛ لأنها أكدت له تمام السيادة والسيطرة على كل المستعمرات اليهودية الهامة".

وفي آخر هذا القسم من هذا الفصل الذي يتحدث عن علاقة محمد باليهود، يورد د. بدوى كيف حدثت التصفية الجسدية للشخصيات الشديدة الأذى على النبي وعلى المسلمين وهم: كعب بن الأشرف، وأبو رافع بن أبي الحقيق واليسار بن رزام من اليهود، والرابع هو خالد بن سفيان بن نبيج، وهو عربى هذلى من بلدة نخلة.

ويختتم د. بدوى هذا القسم بخلاصة يقول فيها:

"باختصار، فإن كل المقاييس، الجماعية والفردية، حول علاقة النبي محمد باليهود، يجب أن تكتب من خلال اعتبارات حربية عسكرية. فإن يهود المدينة، أعلنوا الحرب على النبي، منذ الأيام الأولى التي وطأت فيها قدمه تلك

المدينة: أعلنوا حرب التخريب، والحرب الدينية والأيدلوجية، وحرب العصبية، وأخيراً الحرب الشاملة. وحاول هؤلاء اليهود تعبئة القبائل العربية مجتمعة للدخول في حرب ضد محمد وضد الإسلام وعاصمته المدينة. ولإنجاح هذه المؤامرة جمعوا المال والسلاح ووضعوهما ضد الدولة الوليدة التي صارت بسبب ذلك فى خطر دائم. ولإنجاح دعوته، لم يقف محمد مكتوف اليدين أمام هذا الخطر اليهودى الماثل. وقد أيقن النبي أن هذا الخطر سوف يظل قائماً ضد المجتمع الإسلامى إن لم يسارع بإقصائه عن سبيله بشتى الطرق. وإن الدموع المزروفة من عيون بعض المستشرقين حول قدر اليهود المحتوم خلال هذه الوقائع المختلفة. هى فى الحقيقة دموع منافقين مكتملى النفاق، لأن مثل هذا الأمر الذى وقع من اليهود على النبي لو وقع لواحد منهم وعلى بلد أى واحد منهم لما زرف دمعة واحدة على اليهود. ولا يستطيع أحد أن يتهم عمل محمد هذا ضد اليهود أنه عمل دينى أو عنصرى، وليس هو أيضاً عملاً ذا دافع اقتصادى، كما يحلو لبعض المستشرقين مثل هذا التصور الخاطئ. والدليل على ذلك أن الغنيمة التي حُصلت منهم، بعد فتح أرضهم،

كانت ضعيفة أو تكاد تكون معدومة. وإن غنيمة قافلة واحدة من قوافل مكة التي استولى المسلمون عليها كانت تعادل في القيمة عشرة أمثال ما حصلوا عليه من غنيمة اليهود".

في القسم الثاني من هذا الفصل يعرض المؤلف لعلاقة محمد مع النصارى، ويتعرض لما ورد في القرآن عن طبيعة المسيح وكيفية خلقه وموته وعن الادعاء بصلبه، وعرض لبعض التصورات المماثلة لشخص المسيح عند رجال الدين المسيحي الأول، والمطابقة للتصور القرآني من أنه بشر وليس إله، وينكار الثالوث المقدس. ومن هؤلاء الآباء الأول: الأب تل جستين، وكاربوقراط، وسيرينس وباسيلوس وغيرهم. ولو نظرنا نظرة عابرة خلال آراء المسيحيين في القرنين الثاني والثالث الميلاديين نرى أن هذه النظرة كافية للإشارة إلى أن عرض التصور القرآني للمسيح كان له سوابق عند بعض رجال الكنيسة المسيحية منذ البداية، وبالأحرى، في وقت كان قريباً جداً للمصادر الأولى عن المسيحية قبل أن يتدخل في ذلك كثير من مسخ البيزنطيين والمضاربين بالدين. والمهم هنا أن الشخصيات المسيحية الكبيرة الأولى كانت قد أقرت هذه الآراء التي

كانت تمثل العقيدة المسيحية في دور نقائها. وبناءً على ذلك فإن الاتهامات الكثيرة الكاذبة التي تروج بأن القرآن قد تحدث بصورة سيئة عن المسيحية وعن مؤسسها، هي، للأسف، اتهامات مغرضة روجها جميع المستشرقين بدون استثناء.

وبصدد الضجة التي افتعلها المستشرقون والمسيحيون الشرقيون بصدد إنكار القرآن ألوهية مريم العذراء وأنها جزء من الثالوث المقدس المزعوم، أو أنها جوهر (أقنوم) هذا الثالوث، وذلك ما ورد في الآية ١١٦ من سورة المائدة. فهناك بعض رجال الدين المسيحي الذين يقولون بذلك، وهناك بعض الطوائف المسيحية التي تؤكد هذا الاعتقاد.

لقد خصص إيفيان (ت ٤٠٣م) في كتابه: *Adversus Haereses* فصلاً بعنوان: *Collyridiens*، ذكر فيه أن مريم قديسة وليست إلهة. وذكر مثل هذا القول كل من يوحنا الدمشقي (ت ٧٥٠م)، وليونز البيزنطي (توفي في القرن السادس الميلادي).

من ذلك نستخلص أن القرآن قال الحقيقة حين أنكر القول بأن مريم أم المسيح كانت إلهة. وأن القرآن لم يقل



بأن مريم كانت أقنوماً في الثالوث، وأن القرآن يدحض القول بالتثليث أصلاً.

وفي القسم الثالث من هذا الفصل تحدث د. بدوى عن سياسة محمد تجاه القبائل العربية. فتحدث في هذا القسم عن جهود محمد في استمالة القبائل العربية إلى الإسلام، وركز على نقض ما ذكره المستشرقون من زعمهم محاولة محمد استمالة اليهود إلى الإسلام منذ الأيام الأولى لوصوله إلى المدينة. وأكد على أن محمداً لم يفكر إطلاقاً في ذلك، لسبب بسيط هو أنه كان يعلم تماماً أن ذلك كان غير ذي فائدة وأنه إضاعة للوقت وللجهود. حقيقة أن محمداً دعى اليهود، أهل الكتاب، إلى اعتناق الإسلام، مثلما دعى سائر قبائل العرب، مبيناً لهم منافع اعتناق هذا الدين ومخوفاً إياهم من عاقبة كفرهم ومن انتقام الله منهم وتعذيبه لهم، وقد جرى جدل بين النبي وبين اليهود، اقتنع بعده النبي تماماً بأنه جدل غير مفيد؛ لأن اليهود لم يكونوا على الإطلاق راغبين في التخلي عن أحكام شريعتهم.

ويذكر د. بدوى بأن النبي لم يضع في اعتباره تحول اليهود للإسلام، لقلّة عددهم بالنسبة لأعداد القبائل العربية، ولكثرة شغبهم وكثرة مطالبهم ولضالة كيانهم العسكرى.

ويختتم د. بدوى هذا الفصل بافتراض "لكتاب مضلل ساذج"، على حد تعبيره، وضعه مونتجمرى وات، بصدد إمكانية تعاون محمد مع اليهود. يقول وات ما نصه: "من المهم أن نذكر هنا التنبؤ بما كان سوف يحدث إذا ما اتبع اليهود محمداً وصاروا أتباعاً له. إنهم سيقدرّون على الحصول منه على فوائد جمة تتضمن إقامة حكومة دينية لهم. وعلى هذا الأساس كان محمد سوف يقيم أمبراطورية عربية يكون اليهود جزءاً منها، ويصبح الإسلام بذلك مذهباً يهودياً. انظر كيف كان وجه العالم سيصبح عليه الآن، لو لم يزرع محمد في الشهور الأولى التي قضاها في المدينة بذور المأساة المروعة التي وقعت لليهود، وكيف أضاع هذه الفرصة الطيبة!".

ويرد د. بدوى بعنف على صاحب هذا الرأي بالآتى:

١- بصدد القول عن (الفوائد الجمة) التي يتحدث عنها الكاتب، فإنها إذا كانت قد حدثت فسوف لا تكون أكثر من منحهم السلام مقابل دفع الجزية، على أنهم أهل ذمة، وهذا ما حدث مع أهل الذمة في كل بلد إسلامي افتتحه المسلمون في فتوحاتهم الإسلامية، وبذلك لم يتغير وضع اليهود طوال

التاريخ الإسلامي، وبالتالي لم يتغير وجه العالم.

٢- السخيف حقاً، قول وات أن الإسلام كان سيصبح مذهباً يهودياً، وإنني أتساءل حقيقةً عن الحالة التي كان عليها مونتجمري وات حين كتب هذه العبارة! من المؤكد أنه لو كان قد شرب وقتها عشر زجاجات من الويسكي الأسكتلندي (وهو اسكتلندي بالفعل) دفعة واحدة، وكان في حالة سُكرٍ بَيِّن، لما استطاع أن يكتب مثل هذا الكلام!

يا سيد وات... إن الإسلام لا يمكن أن يكون مذهباً يهودياً، إن يكن ذلك قد حدث ولو أنه من المستحيل حدوثه، فإن معنى ذلك أن محمداً قد اعتنق اليهودية! وليس هنالك عاقل واحد، أو إنسان يفترض أن يكون عنده ذرة من العقل يستطيع أن يقول مثل هذا الهراء، أو يفترض مثل هذا الافتراض الأبله! ولماذا يُقدم محمد على ذلك؟ هل يفعله من أجل ضم هذا الكم المهمل العديم القيمة من اليهود إلى دولته؟ ياله من تخريف! لو كان الأمر كذلك إذن فقد كان من الأحسن لمحمد ألف مرة من ذلك لو اتبع ملة آبائه وملة قومه ملة غالبية شعب الجزيرة العربية، ولما كان هنالك داع لكل

هذه الحرب الطويلة بين محمد وسائر قبائل العرب.

وإذا كان مونتجمري وات قد فارق الحياة وكتابه (محمد في المدينة) يُعاد طبعه اليوم (١٩٨٩) بعد ثلاثة وثلاثين عاماً من طبعته الأولى (في أكسفورد ١٩٥٦)، يستطيع المرء أن يتصور مدى الشر ومدى قذارة الدور الذي لعبه في الانحذار بالناس تحت تأثير هذه العبارة الكاذبة المضللة.

٣- إذا كان هنالك (فرصة طيبة ضائعة)، كما يقول وات، فإنها فرصة طيبة ضائعة فقط على يهود المدينة ويهود خير، لأنهم هم الذين أضاعوها، ولو كانوا قد أرادوا حقيقةً أن يفتنموها بالقطع لوقفوا مع محمد على الحياد، أو لو كانوا اعتنقوا دين الإسلام، وقد كان ذلك الأحسن لهم."



في الفصل الرابع من الكتاب الذي جاء تحت عنوان: "صدق محمد حيال معاهداته المبرمة"، يتحدث د. بدوي عن "صلح الحديبية"، وكيف أن نقضه كان سبباً لفتح مكة. ثم تحدث عن رحمة النبي وعفوه عن أهل مكة بعد تمكنه منهم. ومع ذلك فلقد أوضح بأن غالبية المستشرقين لم يقدرُوا هذه الرحمة الزائدة القدر، وادعوا بأن هذا

العفو لم يكن من منبع خصال النبي، ولكنه كان لكسب شخصي له. فادعى رونسون أن عفو محمد عن أبي سفيان وزوجته هند، كان بهدف رغبة النبي في استمالتهم إليه وكسبهم إلى صفه. كذلك رُوِّج لتصوره المماركسي بالتلميح إلى أن محمداً قد استفاد من هذا العفو ليقترض الأموال من القرشيين الأغنياء والزائدي الثراء.

هذا ولم يدل منتجمرى وات بدلوه بصدد هذا العمل العظيم، سوى اعتباره عملاً دبلوماسياً من أعمال دبلوماسية محمد البارع فيها.

ولقد انتاب فرانتز بُهل الحزن بصدد الراحة التي قابل بها الناس هذا العمل الكريم من محمد، ولم يستطع أن يلومه عليه. وأخذ يفتش عن شيء آخر يقلل فيه من شأن هذا العمل العظيم، فقال أن محمداً أراد بذلك أن يدخل المشركين في ملته دون اقتناع منهم بهذا الدين. والشيء العجيب أن بُهل يلوم الرسول على قبوله أولئك المشركين الذين دخلوا الإسلام مواطنين في دولته.

ويقارن د. بدوى بين سماحة سلوك محمد مع أعدائه بعد الفتح العظيم وسلوك الفاتحين الأوربيين الذين تحدث عنهم المستشرقون في كل تاريخ أوربا. واكتفى بتذكير المستشرقين بما

تم في قرننا هذا وما رُوى عن انتصارات الحلفاء على الألمان في الحرب العالمية الثانية، وما حدث بعدها من محاكمات عسكرية حكمت بإعدام الكثيرين من الرجال والقواد. ودلل على محاكمة نورمبرج المشينة (التي وقعت ما بين يوم ٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦)، التي حكمت بالإعدام شنقاً على أكبر عشرة شخصيات ألمانية، هم: جورنيج، ريتروب، والجنرالات كيتيل وجودل، سيس، ستريشر، فرانك سوكيل وروزنبرج. كذلك حكمت على الجنرالات: هس، وفونك وريدر بالسجن مدى الحياة. وحكمت بالسجن عشرين عاماً على سبير وتشيراش، وبالسجن خمسة عشر عاماً على نيوراث. وقد نُفذ حكم الإعدام فيمن حُكم عليهم بالإعدام مساء ١٥ و ١٦ أكتوبر جميعهم، ما عدا جورنيج الذي أثر الانتحار قبل التنفيذ. كذلك صدور الحكم الغريب القاضي باقتسام روسيا لبولونيا مع الألمان في سبتمبر ١٩٣٩، وانعدام الشهامة مع اليابان عند عقد معاهدة طوكيو ١٩٤١.

وفي ختام هذا الفصل يوضح د. بدوى العدالة الأوربية المزعومة بقوله: "لكن لا أحد يستطيع أن يلوم الأوربيين

- رغم تجاوزاتهم الكبيرة - بصدد العدالة (وحقوق الإنسان)، والسلام العالمى... إلى آخر هذه الشعارات. ولا يستطيع أحد أن يرفع صوته ضد هذه التجاوزات على العدالة، حتى أولئك الذين يدعون منهم أنهم قادرون على ذلك من أمثال برتراند راسل، وجان بول سارتر ومن على شاكلتهم. ولو كان لدى هؤلاء (المستشرقين) البائسين أقل القليل من الحياء لتوقفوا عن إعطائنا (دروساً عن أخلاق محمد وعن الإسلام والمسلمين). ولكننا نستطيع، والحال هذه، أن نطبق عليهم فى هذا الخصوص حديث النبي الذى يقول: "لذا لم تستح فاصنع ما شئت).

وعموماً، فإن أى مستشرق من المستشرقين الذين كتبوا عن محمد، ولم يشهد بعظمة محمد بعد فتحه مكة، نستطيع أن نقول له: إنه غير عادل وغير منصف وغير موضوعى وغير منزه عن الهوى".



فى الفصل الخامس من الكتاب، الذى جاء تحت عنوان: "الفرائض الإسلامية وأصولها التى أقرها النبي"، يناقش د. بدوى مع المستشرقين فرائض الإسلام: الصلاة والصوم والزكاة والحج، ويرد على ادعاءاتهم الخاطئة

بأنها مأخوذة عن المسيحية واليهودية ويثبت عدم صحة ذلك بالبرهان القاطع. فعن الصلاة يناقش قول كاتيانى وبُهل ودى مومبين الذى يشيع بأن محمداً قد استعار من اليهود كيفية أداء الصلاة اليومية، كما استعار عددها منهم، وأنه لكى يخالف اليهود الذين يؤدون ثلاث صلوات يومية فجعلها خمسة فى اليوم. كذلك قولهم بأن الخمس صلوات اليومية لم تؤد إلا بعد وفاة النبي بوقت غير قصير ولكنها لم تؤد كاملة فى حياته.

وبحسب نظريته فى الشك فى عدد الصلوات المفروضة، وحتى لا يجد المستشرقون من بعده انحرافاً فى تفسيره واتهامه بتجريد القرآن والحديث من تحديد النبي للصلوات الخمسة اليومية، قال مونتجمرى وات: "ومع ذلك فمن المحتمل أن تكون الصلوات الخمس قد فرضت فى السنوات الأولى من حياة النبي، لكنه مع ذلك لم يواظب على أدائها بانتظام" وبناءً عليه فقد أقر بُهل بأن عدد الصلوات اليومية التى كانت مفروضة على المسلمين كانت خمسة، وأنها كانت تؤدى فى حياة النبي، لكن (فى أواخر أيام حياته) لم يكن أداء هذه الفرائض ملزماً" ويدعى أنه استند فى هذا القول على

عدد المصادر الإسلامية ولكنه لم يشر إلى أسماء هذه المصادر. ويعلق د. بدوى على ذلك القول بقوله: "ونحن بجانبنا لم نجد أية إشارة لمثل هذا الأمر فى أى مصدر من المصادر الإسلامية.. وبناءً عليه يكون السيد بهل قد تبرع بهذا الافتراض من جيبه بالمجان".

وبعد أن تعرض د. بدوى لآراء المستشرقين، بصدد الصلاة، قام بعرض خلاصة مكنون الصلاة عند المسلمين، وبين مدى اختلافها عن الصلاة عند اليهود والمسيحيين، وأورد الملاحظات التالية فى هذا الخصوص:

١- نلاحظ قبل كل شيء، أنه كان قد تحدد فى المجتمع اليهودى ثلاثة صلوات يومية، وقد ورد ذلك فى: المزمير ٥٥ : ١٨، دانيال ٦ : ١١، ومن الواضح أن هذين النصين اللذين وردا فى العهد القديم لا يتحدثان عن فرض دينى منتظم ولا عن المجتمع اليهودى. وإنما لا نجد فى مكان واحد من كتاب العهد أى فرض لثلاث صلوات يومية كل يوم فى مجتمع اليهود. إضافةً إلى ذلك، فإنه حتى الأيام الأخيرة للهيكل الأول لم تفرض صلاة موحدة على اليهود، ولم يكن هنالك أى فرض للصلاة عندهم. ولقد أدى اليهود الصلاة فى وقت متأخر للغاية فى المعبد (بيت

هاكينيست) كل سبت وفى الأعياد وأيام السوق (الاثنين والثلاثاء)، ولم تكن هنالك الثلاث صلوات فى اليوم، ويتساءل بذلك د. بدوى قائلاً: "فكيف يدعى المستشرقون أن محمداً أخذ الصلاة عن اليهود، وأنه أخذ عددها عنهم، مع أن اليهود لم يعرفوا شيئاً عن الصلاة اليومية من قبل؟".

٢- الصلاة عند اليهود والنصارى هى مجرد دعاء وتوسل وابتهاال، لكن الصلاة عند المسلمين كلها طقوس وأركان فى قراءة قرآن وركوع وسجود، وتمثل سورة الفاتحة، وهى السورة الأولى فى القرآن، ركناً أساسياً فى كل ركعة من ركعات هذه الصلاة. ورسم الفاتحة مخالف تماماً لرسم الصلوات المسيحية واليهودية.

ويختتم د. بدوى هذا الجزء من الحديث بقوله: "وبرغم الجهود المذهلة التى بذلها المستشرقون للعثور على هذه المواقيت الثلاثة للصلاة عند العرب فى الجاهلية أو فى الروايات التوراتية أو عند رهبان النصارى، فإنهم لم يجدوا أثراً لذلك فى تلك الديانات، وبذلك ضاعت جهودهم سُدّاً وهباءً منثوراً".

وانتقل بعد ذلك د. بدوى لمناقشة فرض آخر من فرائض الإسلام وهو الصوم الذى فرض على المسلمين فى

شهر المحرم من العام الثانى للهجرة، حين أمر النبي المسلمين صوم يوم عاشوراء العاشر من المحرم.

ولقد ادعى كائتانى وغيره من المستشرقين أن ذلك: "تقليد للصوم المعروف عند اليهود"، وقد ناقش د. بدوى هذا رأى ودلل على عدم صحته بالآتى:

أ - من الخطأ افتراض أن المسلمين لم يمارسوا الصوم فى الفترة المكية من بعثة النبي، ذلك لأنه ثبت من الحديث المسند عن السيدة عائشة، أن النبي أمر أتباعه بالصوم أثناء الفترة المكية قبل الهجرة، وأنه أمرهم بالذات بالصوم يوم عاشوراء، وهنالك أحاديث صحيحة أخرى تؤكد ذلك.

ب - العاشر من تشرين من السنة اليهودية لا توافق فى التقويم العاشر من المحرم للسنة الثانية من الهجرة، إذن كيف لمحمد، إذا كان قد أراد أن يقلد اليهود فى الصوم، أن يختار يوماً آخر مخالفاً ليوم صوم اليهود؟

ومن المعروف أن العاشر من تشرين (وتشرين هو الشهر السابع من شهور السنة العبرية) هو يوم (الغفران) عند اليهود، وهو اليوم الذى يصومون فيه، وهو ليس بيوم العاشر من المحرم.

ومن الثابت أن العرب فى الجاهلية كانوا يصومون يوم العاشر من المحرم، ومن المؤكد أن محمداً قد لحظ ذلك أثناء حياته فى مكة قبل البعثة. لكن بعد الهجرة إلى المدينة وفى شهر شعبان من السنة الثانية للهجرة، أمر النبي المسلمين بصيام شهر رمضان، امثالاً لما نزل عليه من قرآن فى سورة البقرة (آية ١٨٣). وبعد فرض صيام شهر رمضان على المسلمين، أصبح صوم يوم عاشوراء اختياراً وتطوعاً.

ويناقش د. بدوى رأى سيرنجر وكائتانى بصدد فرض صوم شهر رمضان على المسلمين. يقول كائتانى - بصدد هذا التغير فى أمر الصوم عند المسلمين - التالى:

أولاً: أن العرب اختاروا شهراً للصوم مخالفاً لشهور صوم اليهود الذى ينتهى بيوم عاشوراء، وذلك حتى لا يتخذوا التقويم العبرى تقويماً لهم، وهم لهم تقويمهم الخاص المثبت فيه أعيادهم ومواسم أسواقهم.

ثانياً: اختيار محمد شهراً مخالفاً لشهور صوم اليهود والنصارى حتى لا يُتهم بأنه نقل عنهم هذه الفريضة، وحتى لا يُقال أن الإسلام فى كل فرائضه وطقوسه ناقل عن المسيحية واليهودية.

يرد د. بدوى على ذلك بقوله: "لقد جانب كائتانى وسبرنجر وغيرهما الصواب فى هذا الأمر، وفى الحقيقة لم يحاول أحد أن يعيد البحث بصدد موضوع الصوم عند اليهود والصوم عند المسلمين ويبين الاختلاف بينهما. وها هو الاختلاف بينهما.

أ - حُدد الصوم عند اليهود بخمسة أيام متباعدة فى السنة، وهى:

١- يوم الغفران (يوم كييور) فى العاشر من تشرين.

٢- يوم التاسع من شهر آب (تشعا بآب)، وهو يوم البكاء على هدم الهيكلين الأول والثانى.

٣- يوم السابع عشر من تموز، وهو يوم ذكرى هدم أسوار أورشليم خلال فترة الهيكل وشتات اليهود على يد تيتوس (سنة ٧٠ ميلادية).

٤- يوم العاشر من شباط، وهو يوافق ذكرى حصار نبوخذنصر البابلى لأورشليم.

٥- يوم الثالث عشر من آزار، وهو اليوم السابق للخروج، ومدة صومه ٢٤ ساعة. وبذلك يخالف هذا التحديد صوم المسلمين الذى يستغرق شهراً كاملاً.

ب - خلال أيام الصوم يقوم اليهود بتمزيق ثيابهم ويرتدون ثياباً مصنوعة من

الخش، ويضعون الرماد أو الوحل على رؤوسهم ويقومون بزيارة القبور والجبانات حفاة، إذ يُحرم عليهم لبس النعال أو الأحذية.

وبالقطع لا شىء من هذا يقع فى صوم المسلمين.

ج - خلال صوم اليهود يُحرم العمل تماماً، وعلى العكس من ذلك فى صوم المسلمين، فالعمل محبب ومشدد فى طلبه.

هذا صوم اليهود، أما صوم النصارى فهو كالاتى:

١- مدته ما بين ٣٦ يوماً إلى سبعة أسابيع.

٢- يتناول الصائم أثناء صيامه وجبة واحدة فى اليوم: إما فى الساعة الحادية عشرة صباحاً أو فى الساعة الثالثة بعد الظهر.

٣- يُمنع فيه أكل كل ما به روح من لحوم وبيض ولبن وخلافه، ويُسمح أثناء الصوم بأكل جميع أنواع الأسماك.

٤- يُسمح للحامل والمرضع من النساء الطعام فى الصباح وفى المساء.

ومن الواضح أن الصوم عند النصارى ليس صوماً بمعنى الكلمة، فمن السخف قول جريم وسبرنجر بتأثر صوم المسلمين بالصوم عند النصارى

وتوافق إقراره في شهر رمضان من العام الثاني للهجرة مع عام ٦٢٤ ميلادية.

وعن حديثه عن الحج يقول د. بدوى أن المستشرقين يقدمون لنا أفكاراً سخيفة عن هذا الموضوع، وأن هذه الأفكار مستوحاة من تصورهم المختل، ويقول أن المستشرقين تجاه هذا الموضوع انقسموا إلى حزبين: الحزب الأول: وهو الذى يُرجع أصول الحج إلى أصول يهودية، والحزب الثانى: هو الذى يُرجع تلك الأصول إلى أصول جاهلية وثنية.

وعلى رأس الحزب الأول يأتى، دون تردد، رينهاردت دوزى R. Dozy فى كتابه بالألمانية تحت عنوان: "الإسرائيليات فى مكة". وقد ذهب دوزى بعيداً بجعل كل مناسك الحج الإسلامية ذات أصول يهودية.

وجاء من بعد دوزى هوتسما M. Th. Houtsma ، الذى جعل الحج الإسلامى جميعه هو نفس الحج اليهودى. كذلك قال بهذا رأى: فنسك A. J. Wensink.

وفى الوقت الذى يُدلى فيه كل من دوزى وفنسك بهذا الهراء، يتصدى لهما المستشرق سنوك هورجرونج Snouk Hurgronje ويرفض ادعائهما تماماً فى مقال له عن أعياد مكة.

أما أنصار الحزب الثانى، فيرد عليهم د. بدوى بقوله بأن المصادر الإسلامية أشارت بالفعل إلى أن الحج كان موجوداً قبل الإسلام، لكن الإسلام أدخل عليه تغييرات أساسية حددها ابن هشام فى سيرته.

وعند حديثه عن الفرض الرابع فى الإسلام وهو الزكاة، وضع دكتور بدوى عنواناً لهذا القسم للرد على دراسة وضعها المستشرق سنوك لكتاب بعنوان: "محمد" ألفه هيوبرت جريم H. Grimme ، هذا العنوان هو: هل كان محمد اشتراكياً؟

ولقد أدار سنوك حواراً حول كتاب جريم وأكد قوله من أن محمداً كان اشتراكياً، وأنه فرض الزكاة لإذابة الفوارق بين الطبقات ونصرة الطبقة المعدمة (البروليتاريا)، وهو ما تنادى به الاشتراكية. ويرد د. بدوى على هذا الزعم بالرفض ويورد مقارنة بين الإسلام والاشتراكية وأوجه الاختلاف بينهما، وهى تلخص فى التالى:

١- تؤكد الاشتراكية الأولوية المطلقة للمجتمع فوق الفرد، ولا تجعل السيادة لحقوق الفرد، ولكنها تجعلها للجماعات الوسيطة: العائلية والمهنية، ويُنظر للمجتمع فى النهاية ككل، بينما يُنظر للفرد كواسطة، والأفراد فى

المجتمع الاشتراكي سواسية ومتماثلون مثل تماثل حبات الرمل في الكثيب الرملى.

وليس في الإسلام مثل هذا الأمر، فالإسلام يؤكد حرية الفرد في ظل الجماعة التي ينتمى إليها والدولة التي هو عضو فيها. كذلك يلغى العصبية القبلية ويؤكد وجود حكومة تحكم المجتمع.

٢- الاشتراكية ضد الملكية الفردية، وهي تحرم الميراث، وذلك ما لا يقره الإسلام.

٣- الاشتراكية تمنع حرية الفرد في الكسب والعمل والتجارة، وتجعله ترساً في ماكينة الدولة الكبيرة، والإسلام أعطى الفرد حرية العمل وحرية التجارة، وقد ورد ذلك صريحاً في نصوص القرآن.

٤- الملكية غير محددة في الإسلام، والثراء الحلال مباح للجميع، وهناك عدد من الصحابة كانوا أثرياء، أمثال: عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، والزبير بن العوام.

٥- الدولة في الإسلام مخالفة للدولة في الاشتراكية، فهي في الاشتراكية دولة علمانية، بينما هي في الإسلام دولة دينية. والدولة في الاشتراكية دولة ماركسية تتحكم فيها طبقة البروليتاريا، بينما الدولة في الإسلام يحكمها الأئمة

من قريش. ويعين الحاكم (ال خليفة) في الإسلام وفق مبدأ الشورى والاختيار، أما في الاشتراكية فالنظام نظام جمهورى يحكمه الحزب الاشتراكي، وتتحكم فيه الأيدلوجية الاشتراكية.

٦- أصول التشريع الإسلامى من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والاشتراكية أصولها من كتاب رأس المال لكارل ماركس وتعاليم لينين، وقرارات مجلس السوفييت الأعلى، وهي تشريعات متغيرة، بينما في الإسلام تعاليم ومبادئ ثابتة أساسها الكتاب والسنة.

ويخلص د. بدوى في هذا الفصل بالإجابة على التساؤل الذى وضعه في أول القسم الخاص بالزكاة، وهو: هل كان محمد اشتراكياً؟ ويجيب على هذا السؤال بالنفى والنفى القاطع، وأن الإسلام قام على الكتاب والسنة، وهو مناقض تماماً للاشتراكية في كل أشكالها.



في الفصل السادس والأخير من فصول الكتاب الذى جاء تحت عنوان: "التنديد في صحة رسائل وخطب وأحاديث النبى"، وهو يتعرض لطعن بعض المستشرقين في صحة رسائل النبى

وخطبه وأحاديثه، ويرد على هذا الطعن بما يثبت سلامتها وصحتها وصدقها.

فبصدد الرسائل يشكك فرانتز بُهل فى حقيقة وجود الرسائل التى أرسلها النبى إلى ملوك وحكام العالم الذين كانوا معاصرين له، بحجة أن النبى لم يكن، فى ذلك الزمن المحدد لتلك الرسائل، قد وضع فى ذهنه أن يكون لنفسه دولة عالمية أو أن يكون دينه ديناً للعالم أجمع. كذلك يدعى بُهل أنه لم توجد أصول هذه الرسائل؛ وأن كل ما جاء عنها جاء فى المصادر الإسلامية المتأخرة. ويؤكد بُهل أن خطاب محمد للمقوقس حاكم الإسكندرية ليس كتاباً مزيفاً فحسب، ولكنه كتاب لا أصل له على الإطلاق.

ويرد على ذلك كتاب "محمد حميد الله" بقوله أن نص هذا الكتاب بالذات ورد فى مصدر من مصادر النصارى لمؤرخ مسيحي عاصر ابن عبد الحكم (وتوفى سنة ٢٥٧هـ). ولم يورد بُهل نص واحد مزيف لإحدى رسائل الرسول، لأن كل تلك الرسائل وردت بلسان عربى سليم هو اللسان الذى كان عرب الحجاز يتكلمون به فى القرن الأول الهجرى.

ويدعى بُهل كذباً بأن محمداً لم يضع فى ذهنه أن تكون ديانتة للعالم

أجمع، مع أن محمداً، منذ بداية دعوته، أعلن أنه أرسل للناس كافة وعامة، وقد وضع هذا الأمر نصب عينيه وجعله موضع التنفيذ بعد فتح مكة، بقيامه بغزوة تبوك إلى الشام ضد بيزنطة (فى رجب سنة ٩ هـ)، كذلك بإعداده حملة أسامة بن زيد إلى الشام قبل وفاته.

ويعلق د. بدوى على رأى بُهل هذا بما نصه: "ولذلك فإن رأى بُهل هذا رأى سخيّف ينم عن غباء صاحبه. وقول بُهل بصدد رسائل النبى أنها رسائل ملفقة قول لا يساوى فى قيمته قيمة بصلة، وهو يشير، فى نفس الوقت، إلى غباء بُهل النادر".

كذلك يرد د. بدوى على رأى جاستون فييت G. Wiet بصدد حقيقة رسالة النبى إلى المقوقس، وإنكاره إرسال هذه الرسالة، ويستند فى هذا الإنكار على حجة أن بطريرك الإسكندرية لم يكن مخولاً باستقبال مبعوثين أجنبى أو إرسال مبعوثين إلى أجنبى من طرفه.

ويقول د. بدوى: إن هذه الحجة لم ترد فى أى مصدر أو وثيقة وأنه لا مبرر لها، لما يأتى:

أولاً: لأن المصادر العربية أشارت إلى المقوقس على أنه "ملك الإسكندرية"، وكيف يكون المقوقس

ملكاً، ولا يحق له أن يقبل مبعوثين أو يرسل مبعوثين من طرفه؟ أى نوع من الملوك يكون هذا؟!؟

ثانياً: فإن إرسال الخطاب إلى المقوقس جاء متزامناً مع إرسال الخطاب إلى إمبراطور بيزنطة ونجاشي الحبشة، وجاء بنفس أسلوب هذه الرسائل ونفس النمط، فأين التلقيق في ذلك الذي يشير إليه فييت؟. ويرد حميد الله على زعم فييت هذا، بالقول بأن الرسائل الثلاثة أرسلت في يوم واحد لثلاثة أمراء مسيحيين، وكلها كتبت على نسق واحد وبأسلوب واحد.

ويتساءل د. بدوى عن كيفية إنكار فييت لرسالة النبي إلى المقوقس وإنكاره لما ورد في المصادر الإسلامية والمسيحية عن الهدايا التي أرسلها المقوقس إلى النبي، وعلى رأسها مارية القبطية التي ولدت له ابنه إبراهيم؟.

ويقول د. بدوى أن جودفروا دى مومبين يردد نفس الهراء بصدد رسالة النبي للمقوقس ويصر على أنها ملفقة، ويقول أن ذلك يؤكد على الإصرار على العناد والجهل من قبل المستشرقين في دراساتهم التي وضعوها عن محمد وعن القرآن وعن الإسلام.

وبعد ذلك يتناول د. بدوى الحديث عن خطب الرسول، وما وصلنا منها

فهو قليل، لكن أهم خطبتين ثبتت صحة ورودهما هما: الخطبة التي ألقاها النبي يوم فتح مكة، وخطبة حجة الوداع (العاشر من ذى الحجة سنة ١٠هـ). ولم يتعرض أحد من المستشرقين برأى في صحة هاتين الخطبتين سوى ماسينون، الذي تعرض لهما بالدراسة، لكنه لم يقطع بصحتها أو عدم صحتها.

أما بالنسبة لأحاديث رسول الله، فقد تعرض جولدزيهر لنقد بعض كتب الصحاح في كتابه: "Muhammedanische Studien"، وكذلك جوزيف شاخت J. Schacht في مقال له بعنوان: "A. reva Luatation of Islamic Traditions" في مجلة Jras، لسنة ١٩٤٩. ويقرر هذان الكاتبان أن هنالك عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية المقتبسة والمكررة والمدسوسة. ويؤكد جولدزيهر أن في الأحاديث النبوية عبارات تشابه تلك التي في الأناجيل المسيحية، ويقصد بذلك أن محمداً اقتبس هذه الأقوال من أناجيل النصارى. ويعلق د. بدوى على ذلك منهيّاً هذا الفصل ومنهيّاً كتابه لقوله: "والحقيقة فإن ما يقوله جولدزيهر يُثير السخرية، ونحن لا نستطيع في هذا المجال أن نرد عليه الرد الكافي في هذه العجالة، لأن الموضوع يحتاج إلى قول كثير، ونحن، بعون الله تعالى،

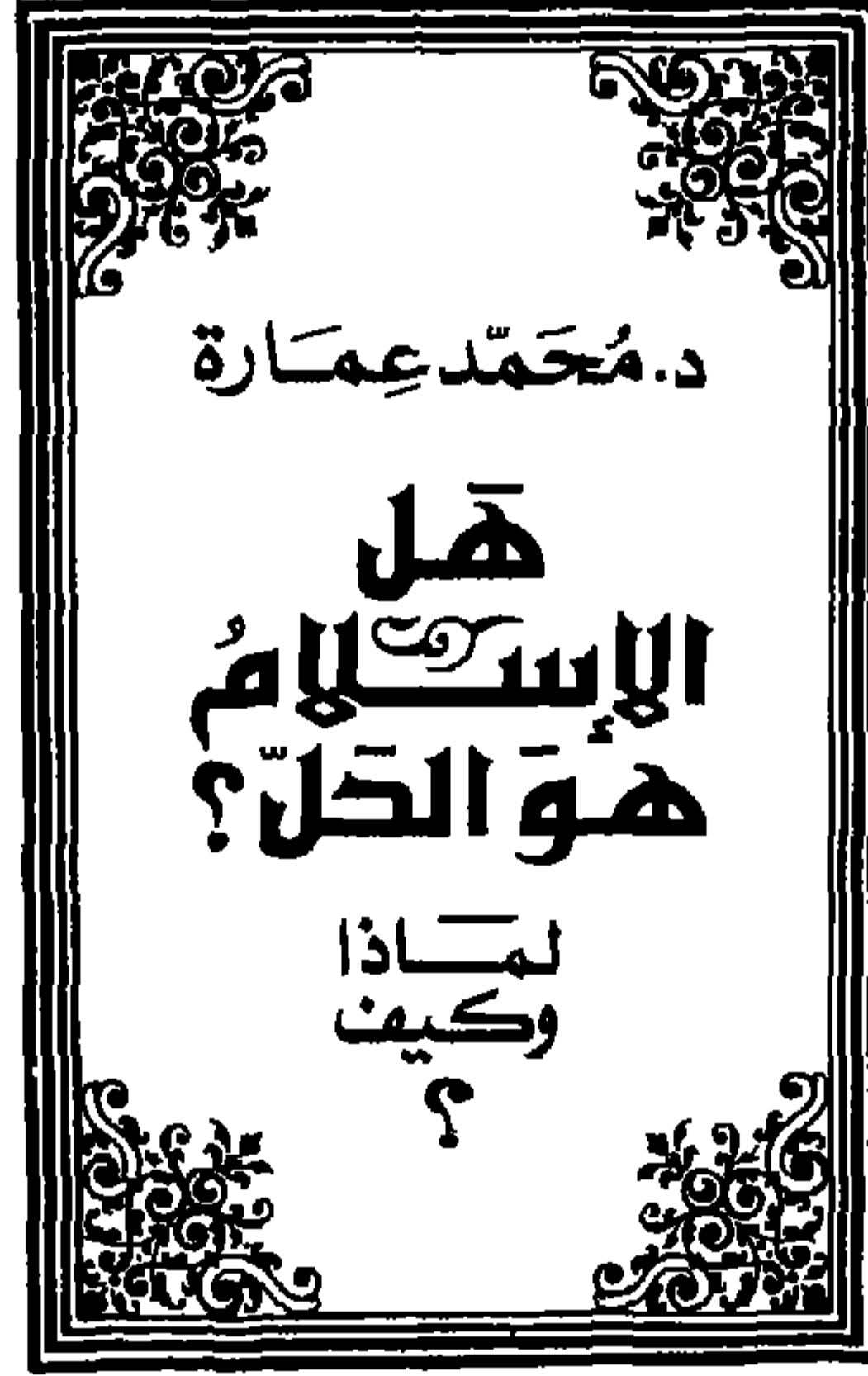
سوف نخصص دراسة وافية عن السنة النبوية المحمدية نرد فيها بالرد الكافي والمقنع على أولئك المستشرقين المتشككين إذا ما أمد الله في عمرنا".



هل الإسلام هو الحل؟

لماذا وكيف؟

د. محمد عمارة



دار الشروق

يطرح هذا الكتاب "المشكلة، والمأزق" الذى يمر به العالم الإسلامى فى العصر الحديث، ويميط اللثام عن الحلول التى قدمها الإسلام فى مجالات الحياة الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، والحريات وحقوق الإنسان. ويناقش بعض القضايا المثارة على الساحة مثل الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية.

ويعرض للمذاهب والفلسفات السائدة، ورأى الإسلام فى هذه المذاهب والفلسفات، ومن خلال ذلك يخلص المؤلف إلى أن "الإسلام هو الحل"، ويجب على السؤال المطروح: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟

المؤسسية فى النظام السياسى الإسلامى^(*)

للطالبة ناهد محمود عرنوس
عرض : هشام جعفر



تقديم:

المؤسسية والمؤسسات من الموضوعات الهامة التى عولجت فى الفكر الغربى بتوسع كبير، إلا أنها لم تنل نفس الاهتمام فى الفكر الإسلامى بهدف معرفة ما يقدمه الإسلام من تأصيل وضبط لحركة وعمل المؤسسة فى المجتمع، ولذا فإن موضوع المؤسسة والمؤسسات فى الرؤية الإسلامية يعانى نوعاً من الغموض والصعوبة على المستويين المفاهيمى والمنهاجى، خاصة أنه يرتبط بالعديد من الموضوعات الأخرى مثل: الدولة الإسلامية ووظائفها، والإدارة الإسلامية ونظم الحكم ومؤسسات المجتمع أو ما يمكن أن يطلق عليه "مؤسسات الأمة" كالوقف والمسجد... إلخ.

وتثير قضية المؤسسة والمؤسسات فى الرؤية الإسلامية العديد من المسائل والأفكار مثل:.

التجديد والتغيير المؤسسى أو الإصلاح المؤسسى بما يعنيه ذلك من ضرورة إصلاح المؤسسات القائمة وضبط عملها وقدرتها على مواجهة التطورات المحيطة بها زماناً ومكاناً، مع القدرة على إبداع الجديد من الأشكال المؤسسية الملائمة لاحتياجات العصر، مع عدم افتئات ذلك على قيم الإسلام الجوهرية.

كيفية تطبيق المؤسسات للقيم الإيمانية بما يحقق صلاح المجتمع ويكفل تطبيق الشرعية الإسلامية، بالإضافة إلى تأسيس المؤسسات على القيم الإيمانية.

(*) رسالة ماجستير مقدمة لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة. وقد

إجيزت بتقدير امتياز فى فبراير ١٩٩٣ - عدد صفحات الرسالة ٨١٧ صفحة.

القدرة على التواصل مع المؤسسات التي أبدعها المسلمون نتاج التفاعل مع واقعهم المعيش بغية الاستفادة منها في الواقع الحال لمعالجة الأزمات المؤسسية الحالية، مع الاستفادة مما يقدمه الفقه الإسلامي من ضوابط وقواعد تضبط حركة المؤسسات وعملها.

حدود وضوابط الاستعارة المؤسسية، أو بتعبير آخر حدود استيراد المؤسسات من الحضارات الأخرى، وهل يمكن الاستفادة من خبرة التاريخ، تاريخ المسلمين، في استيراد المؤسسات من الحضارات الأخرى.

وتسعى هذه الدراسة التي نعرض لها إلى محاولة التعمق في هذا الموضوع من خلال تحليل كافة أبعاد المؤسسة في الرؤية الإسلامية، بدراسة العديد من الأشكال المؤسسية التي ظهرت في الخبرة التاريخية، وبحث الشروط والضوابط المؤسسية وطرق عملها ووظائفها والقيم التي تقوم عليها وغاياتها.

ولقد قسمت هذه الدراسة إلى ثلاثة أبواب. تسبقها مقدمة وفصل تمهيدى، وتلحقهم خاتمة توضح نتائج الدراسة وتلقى نظرة سريعة على أزمة المؤسسات والمؤسسية في الواقع العربى

المعاصر، ومدى إسهام المدخل المؤسسى الإسلامى فى تقديم حلول لذلك الواقع المأزوم.

فى الفصل التمهيدي تناول الباحثة مفهوم المؤسسات فى الفكر الغربى، أما الباب الأول فيتناول الأسس الفكرية لمفهوم المؤسسية فى الإسلام، ويتضمن خمسة فصول: فكرة التأسيس فى اللغة ومعانيها ودلالاتها، وروح التأسيس فى القرآن والسنة، وروح التأسيس فى أصول الفقه، والدلالات السياسية لمفهوم المؤسسية، وملامح تطور المؤسسات فى الخبرة التاريخية.

أما الباب الثانى فيكشف عن أبعاد المؤسسية فى الإسلام، وتقسمه الباحثة إلى ستة أبعاد فى ستة فصول: المؤسس (الإنسان)، المؤسس (الشكل المؤسس)، فصل التأسيس (العمل الصالح)، أدوات التأسيس (الإجراءات المؤسسية، مكان وزمان التأسيس) (نقل المؤسسات زماناً ومكاناً)، مادة التأسيس القيمة.

أما الباب الثالث فيتناول الأشكال المؤسسية فى الفكر السياسى الإسلامى، ويتضمن عرض وتحليل العديد من المؤسسات السياسية الهامة، وضوابط عملها، وشروط العاملين بها وواجباتهم ومسئولياتهم وإجراءات عملهم، وقامت الباحثة بتصنيف المؤسسات بما يغلب

عليها من وظائف؛ فهناك المؤسسات التى يغلب عليها الصفة التنفيذية، ومؤسسات يغلب عليها الصفة القضائية، ومؤسسات يغلب عليها الصفة الأمنية، ومؤسسات يغلب عليها طابع نشر الدعوة.

الفصل التمهيدي: مفهوم المؤسسات فى الفكر الغربى المعاصر:-

فى هذا الفصل تحاول الباحثة أن تعرض عبر مباحثه الثلاثة للأبعاد المختلفة لمسألة المؤسسية والمؤسسات فى الفكر الغربى: فتعالج أولاً قضية التعريف، ثم تعرض لنشأة وتطور وانحيار المؤسسات فى الفكر الغربى. ثم تتناول أخيراً معايير كفاءة ونجاح المؤسسات كما يتصورها الفكر الغربى.

أما مفهوم المؤسسة والمؤسسية فلا يوجد اتفاق بشأنه لدى المتخصصين فى العلوم الإدارية والاجتماعية والسياسية، بل تتباين وتتعدد تعريفات المؤسسة بتعدد مداخل التعريف بما يجعل كل مدخل ينظر إليها من زاوية واحدة فقط. ويركز الفكر الغربى فى نشوء وتطور وانحيار المؤسسة على مجموعة من العوامل: يأتى فى مقدمتها فكرة الصراع: فالمؤسسات هى أدوات تنظيم الصراع، وفكرة الاستقرار بمعنى دوام المؤسسة بما قد يؤدي فى بعض الأحيان

لجمود المؤسسة وتحول الإجراءات من وسائل إلى غايات فى حد ذاتها، وفكرة البيئة الداخلية أو الخارجية المحيطة بالمؤسسة، فالمؤسسات تنهار فى الفكر الغربى عند انعدام مواردها أو بسبب تقلب البيئة المحيطة بها، مع صعوبة التكيف مع هذا الاضطراب، وأيضاً بسبب عدم قدرتها على إشباع حاجات أعضائها، أو بسبب الفساد السياسى.. إلخ.

وترى الباحثة أن الأفكار الغربية عن المؤسسات تركز على الجوانب المادية أكثر من الإنسانية، أو بتعبير آخر فإنها تولى من قيمة المادة على حساب قيمة الإنسان، فالفكر الغربى يهتم بمعيار الكفاءة، الذى يعنى فى النهاية مخرجات المؤسسة من الناحية المادية، وتحقيق أهدافها التى يأتى فى مقدمتها الربح بمعناه المادى أولاً وأخيراً، ويكون الاهتمام بالعامل الإنسانى داخل هذا الفكر ليس من أجله، وإنما من أجل زيادة الأرباح المؤسسية.

ورغم أهمية هذا الاقتصاد ومحوريته، إلا أن الباحثة لا تحاول أن تردده إلى الجذور الفلسفية التى تأسس عليها وانطلق منها وهو، كما نتصور، عدم الاعتراف بقيم حكمة أو مرجعية عليا مفارقة ومتجاوزة للإنسان والجماعة

تستمد من مصدر أعلى متجاوز للإنسان والمادة (مطلق متجاوز للطبيعة والإنسان). فعدم الاتفاق على هذا يحول معظم الفكر الغربي من فكر يرتكز على الأهداف والغايات إلى فكر إجراءات ينصب على الوسائل التي تنظم الاختلاف بين البشر الناتج عن عدم اتفاقهم على قواعد وأطر مرجعية خارج الجماعة يمكن الاحتكام إليها والانصياع لها.

كما أن الإيمان بالتغير كمطلق أو كيقين أوحده وكغايه وهدف: التغير الكامل دائماً وأبداً قد يؤدي إلى لا شيء، أو لعله يؤدي إلى دمار الإنسان والكون إن لم تتم عملية التغير داخل حدود، وإن لم يكن لها عقل وروح. وفكرة التغير الدائم والمستمر لكل شيء تضيء الشرعية أو مبرر الوجود على كل تصور وكل قيمة وكل نظام ووضع ما دام تالياً في الوجود زماناً.

وهذا التغير المطلق يجعل الهدف الوحيد للعملية السياسية هو التمسك بالإجراءات، فعدم الاتفاق على معايير محددة يمكن الاحتكام إليها من خارج الجماعة يحول العملية السياسية إلى مجموعة من الإجراءات التي تكتسب قداسة، فليس ثمة قاعدة في الحكم أهم

من تأكيد النظام الذي تم بموجبه وضع القواعد.

الباب الأول: الأسس الفكرية لمفهوم المؤسسة في الإسلام:

يحاول هذا الباب عبر فصوله الخمسة إبراز مدى أصالة وعمق مفهوم المؤسسة في الإسلام من خلال إبراز تعدد معانيه ودلالاته على عدة مستويات، يأتي في مقدمتها اللغة العربية ثم القرآن والسنة ثم أصول الفقه ثم الدلالات السياسية والخبرة التاريخية.

تبرز الباحثة في الفصل الأول محورية فكرة التأسيس في اللغة العربية من خلال تتبع الدلالات اللغوية للجذر اللغوي أس، وتؤكد على مدى الثراء الذي يتمتع به هذا الجذر اللغوي في اللغة العربية فهو يعنى: الأساس وأصل البناء، وأصل كل شيء ومبتدؤه، وأصل الإنسان، والمساواة، والسياسة، والاستقامة، والنظام، والدار والبيت والحصن، مفهوم التأسيس إذن مفهوم يحمل عدة معان جماعها، كما ترى الباحثة، أصل كل شيء ومبتدؤه، وهو يرتبط بمفهوم النظام، فالنظام كل شامل، ومفهوم التأسيس جزء منه، ويرتبط مفهوم المؤسسة بالعديد من القيم ويظهر ذلك من جذره اللغوي، فهو يتضمن مجموعة من القيم منها: المساواة والعدل

والثبات والتراحم والتعاون والاستقامة، ويرتبط بجوهر الإنسان، ويرتبط بالسياسة التي تعنى في الرؤية الإسلامية القيام على الشيء بما يصلحه.

وفي ختام هذا الفصل تحاول الباحثة ان تقدم تعريفاً للمؤسسة التي تعتبرها "الأداة النظامية لممارسة السلطة تحقيقاً لمقاصد الشريعة وابتغاءاً للمصلحة الشرعية، وتؤسس على القيم الإيمانية السياسية لتحقيق الصلاح في الممارسة والتطبيق".

وفي الفصل الثاني من هذا الباب تعرض الباحثة لروح التأسيس في القرآن والسنة، وتؤكد على اهتمام القرآن والسنة ببحث روح التأسيس في الفرد والمجتمع، وإقامة المؤسسات الصالحة التي تضطلع بمهمة تحقيق مقاصد الشرع. وتورد الباحثة العديد من الألفاظ التي وردت في القرآن والسنة وتدل على أهمية التأسيس، وتوسعت الباحثة بشكل كبير في بيان هذه الألفاظ مع بحث دلالتها بشكل قد يبدو في بعض الأحيان فيه تعسف وافتئات على المعنى.

وتستخلص الباحثة من خلال دراستها لفكرة المؤسسة في القرآن والسنة أن العبرة ليست في الأشكال الظاهرة وقوة البناء المادية، بل بما يهدف

إليه الشكل المؤسسي من صلاح أو فساد، كما حث القرآن والسنة على هدم مؤسسات الفساد التي انحرفت عن تحقيق مقاصد الشرع وصار هدفها الضرر والضرار. فقوة البناء في القرآن والسنة نوعان: قوة مادية يؤسس عليها البناء، وقوة معنوية متمثلة في التقوى والعمل الصالح، ويؤكد القرآن على ضرورة توفر القيم الإيمانية إلا أنه لا يغفل القوة المادية في تأسيس المؤسسات وبنائها، ويعرض القرآن لتجارب الأمم السابقة التي تظهر أن الاستمرار والبناء رهن بالحق والتقوى. كما يبرز القرآن أهمية الرقابة على المؤسسات حتى لا تنحرف أو تضل عن مقاصدها، وذلك بالحث على تعقب مؤسسات الفساد مهما اتخذت من أشكال حتى لو كانت في شكل مسجد كمسجد الضرار.

وفي الفصل الثالث من الباب الأول تعرض الباحثة لروح التأسيس في أصول الفقه الإسلامي، بإنشاء المؤسسات الصالحة أمر يندرج تحت تحقيق المصالح الشرعية للمسلمين، فهي المنوط بها تحقيق وتطبيق شرع الله ومنهجه في الأرض، وتقوم لتحقيق فروض الكفايات في المجتمع، ولكي تحقق المؤسسة هذه المقاصد وتلك الغايات فقد اهتم الفقه الإسلامي ببيان

ووضع القواعد والضوابط الفقهية الضابطة لإنشاء وعمل المؤسسات.

وتعرض الباحثة لهذه القواعد وتلك الضوابط من خلال الأبعاد الأربعة لمفهوم المؤسسة وهي: المؤسس، والمؤسس، وفعل التأسيس، وأدوات التأسيس، وتدخل الباحثة للمؤسس من خلال فرض الكفاية باعتبار أن اجتهاد الإنسان في إبداع الأشكال المؤسسية الموافقة للشرع من قبيل فروض الكفاية. أما المؤسس فهو من مجالات الاجتهاد التي تركت للمجتهدين حتى يلائموا الأصول الثابتة وبين التطور الزماني والمكاني. أما فعل التأسيس فهو يرتبط بالبائع والنيه على إنشائها.

أما أدوات التأسيس فهي تقوم، كما ترى الباحثة، على أساس الواجبات بدلاً من الحقوق. ومن خلال النظر إليها من جهة اعتبار المآل أو الذرائع سداً وفتحاً، فإذا كانت الوسيلة مؤدية إلى مصلحة مطلوبة شرعاً فهي معتبرة، وإن كانت مؤدية إلى مفسدة فهي ممنوعة.

وفي الفصل الرابع تبحث الباحثة الدلالات السياسية لمفهوم المؤسسة في الرؤية الإسلامية، وذلك من خلال أربعة مداخل: الأول: يعرض لدور المؤسسات في تحقيق الاستخلاف وإعمار الكون من جهة أن المؤسسات تنظم العلاقات

بين الأفراد على أساس التعاون بما يكفل تحقيق غايات الاستخلاف. أما المدخل الثاني فيعرض لدور المؤسسات في الربط بين الفكر والحركة؛ حيث تمثل المؤسسات الرابطة بين الفكر الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي وبين الحركة من جهة أن المؤسسات تقوم على أفكار وقيم المجتمع الإسلامي وتسعى لتحقيقها. والمدخل الثالث فهو دور المؤسسات كحلقة ربط بين الحاكم والمحكوم، حيث إن أساس النظام السياسي الإسلامي هو السياسة الشرعية العادلة التي تتسم بأنها عملية تديرية تهدف إلى الإصلاح والصالح. أما نشأة المؤسسات وتطورها وانهارها الذي يعد المدخل الرابع من مداخل الدلالات السياسية فهو يرتبط، كما ترى الباحثة، بتحقيق المقصد الشرعي من إنشائها، كما يرتبط بالنية والباعث من إنشائها.

وفي الفصل الخامس والأخير من الباب الأول، فإن الباحثة تعرض للملامح تطور المؤسسات في الخبرة التاريخية من خلال تتبع التطور المؤسسي في العصور المختلفة بدءاً من قبل الإسلام وانتهاءً بالعصر العباسي الثاني مروراً بالعصر النبوي والخلافة الراشدة ومؤسسات الدولة الأموية والعصر العباسي الأول. وتدرس الباحثة هذا التطور من خلال

انتقال المؤسسات من البساطة إلى التعقيد ومن القلة في العدد إلى الكثرة، مع دراسة أثر البيئة القيمية والزمانية والمكانية في إنشاء المؤسسات وتطورها، وعملية نقل المؤسسات من الحضارات الأخرى. إلا أنه كان الأولى بالباحثة أن تدرس مدى تجسيد هذه المؤسسات للقيم الإسلامية من حيث التأسيس والوظائف، وكان من شأن هذه الدراسة أن تربط أجزاء الرسالة ببعضها البعض وأن تعطى لها عنصر تميز.

الباب الثاني: أبعاد المؤسسات في الإسلام:

ترى الباحثة أن مفهوم المؤسسة يشير إلى ستة أبعاد مترابطة ومتكاملة، وهي تخصص هذا الباب لمعالجة هذه الأبعاد في ستة فصول:

الأول: منها للمؤسس وهو الإنسان الذي يعد الدعامة الأساسية لأي فعل مؤسسي باعتباره مسئولاً عن صلاح أو فساد المؤسسات، كما أنه العنصر والعامل الأساسي لأية حضارة أو تقدم. ويهتم هذا الفصل بمباحثه الأربعة بتجديد دور الإنسان في بناء المؤسسات وضمانات تحقيق هذا الدور، وخصائص الإنسان الصالح وأثره على المؤسسات، وشروط اختيار الإنسان الصالح وكيفية إحداث التغيير في الإنسان لجعله صالحاً.

واهتمام الباحثة بالإنسان دون الأمة في القيام بالتأسيس هو لا شك موطن خلل في الرسالة، فالأمة هي المنوط بها أساساً إنشاء كافة المؤسسات بما فيها الدولة بأجهزتها المختلفة.

أما الفصل الثاني فيعالج المؤسس وتقصّد به الباحثة الأشكال المؤسسية أو الهياكل النظامية التي تملك طريقة معينة تحكم سير العمل بها، والتي تؤسس على القيم الإيمانية لتحقيق أقصى فعالية في الممارسة والتطبيق. ويهتم هذا الفصل بتوضيح أهمية بناء الأشكال المؤسسية في الإسلام، فهي المنوط بها تحقيق الولايات العامة والوظائف الهامة للمجتمع الإسلامي، كما ترتبط بالسلطة والقوة وأهمية تطبيق شرع الله. كما يعالج الفصل معايير صلاح المؤسسات وفسادها، وتقرّح الباحثة في هذا الصدد استخدام مصطلح الصلاح المؤسسي "بدلاً من الكفاءة والفعالية المستخدمة في الفكر المؤسسي الغربي حيث إن مفهوم الصلاح يتضمن الصلاح في كافة الأمور المادية والمعنوية، الدينية والدنيوية، ويتضمن الإصلاح لكافة أبواب الخلل والفساد في حين يقصر مفهوم الفعالية والكفاءة عن ذلك. وتعرض الباحثة لمعايير الصلاح المؤسسي التي يأتي في مقدمتها: الالتزام بالعقيدة الإسلامية في



سير العمل فى المؤسسة، مع ضرورة اتباع القيمة الإيمانية وتطبيقها فى الواقع. وتستخدم الباحثة مفهوم "التخلية والتحلية" كمدخل لدراسة التغيير المؤسسى، وترى أن التغيير يشمل ما بالنفس من الأفكار ثم تغيير ما بالقوم فى العمل والسلوك.

والفصل الثالث من الباب الثانى فيعالج فعل التأسيس الذى يقصد به عمل التأسيس فى حد ذاته، وهذا العمل يعول عليه صلاح المؤسسة أو فسادها، وعلى هذا فإنه ينبغى أن يكون العمل صالحاً حتى تصلح المؤسسات، وبالتالي تصلح المجتمعات.

أما فعل التأسيس فهو الفصل الحضارى الذى يقدم برؤية متوازنة تضم كل ما هو روحى أخلاقى، وما هو مادى جسدى، وهو فعل منضبط بالروحى والقيم، وهو لهذا يودى إلى صلاح المؤسسات مع زيادة الابتكار والإبداع.

ويهتم هذا الفصل بمباحثة الأربعة بإبراز ماهية العمل الصالح: شروطه ومكوناته، مع تحديد العمل الفاسد. والباحثة تنطلق من الفهم الفقهى للعمل الفاسد والعمل الصالح دون أن يكون لديها قدرة على نقل هذا الفهم من إطار العمل الفردى، أى المرتبط بسلوك الفرد،

إلى موضوعها المبحوث وهو العمل المؤسسى.

ويهتم الفصل الرابع بدراسة أدوات التأسيس التى يقصد بها الترتيبات والعمليات الفنية التى تتخذها المؤسسة فى سبيل تيسير وتنظيم طرق الوصول إلى تحقيق مقاصدها بما يتضمنه ذلك من انتظام وسلامة سير العمل فى المؤسسة وعدم التعارض فى الاختصاصات بما يحقق لها الصلاحية المؤسسية. وترى الباحثة أنه لا ينبغى أن تكون هذه الإجراءات مبالغ فيها؛ لأن هذا انحراف عن القصد والاعتدال الذى يحرص عليه الإسلام، فضلاً عن أن الإسلام لا يأخذ بالشكليات إلا بالقدر الضرورى الذى تفرضه سلامة المعاملات الذى يعنى تخفيض الإجراءات تيسيراً للتعامل وسرعة الأداء.

وفى الفصل الخامس تركز الباحثة على عملية نقل المؤسسات من زمان لزمان ومن مكان لمكان وضوابط هذا النقل، وهى تعرض فى هذا الفصل فى مبحث مستقل لاختلاف وتميز المنهج الإسلامى عن المنهج الغربى، إلا أنها لا تبرز ملامح هذا التميز من جهة تأثيره على المؤسسات والمؤسسية، بل تعرض لملامح عامة من هذا التميز، ثم تعرض الباحثة فى مبحث آخر لنقل المؤسسات

من حيث الزمان، وتخلص منه إلى القول بأن هناك ضرورة للعودة للتاريخ والتراث الإسلامي لمعرفة ضوابطه وسننه من جهة تقديم الدول وانهايارها وتطور المؤسسات وأشكالها، وهذا لا يعنى نقل المؤسسات التي ظهرت في أزمان سابقة لواقعنا الحالي، فهذا أمر يخالف الواقع، وترى الباحثة أنه في حالة النقل لابد وأن ننقل القيم والمبادئ الضابطة لعمل المؤسسة فقط دون شكلها.

وفي المبحث الثالث تعرض الباحثة لنقل المؤسسات من بيئة مكانية إلى بيئة مكانية مغايرة وجدوى هذا النقل، وتخلص الباحثة في هذا المبحث إلى القول بأن المؤسسات التي تنشأ في بيئة تكون محملة بقيم هذه البيئة، فإذا تم نقلها فإنها تنقل بأفكارها مما يؤثر على المكان التي تم نقلها إليه.

وأخيراً تعرض الباحثة في هذا الفصل للاجتهاد والتقليد في إبداع الأشكال المؤسسية.

وفي الفصل السادس والأخير من الباب الثاني تعالج الباحثة مادة التأسيس القيمية، فتركز في مباحث ثلاثة على معنى القيمة السياسية الإسلامية مقارنة بالغربية، وخصائص القيم في الإسلام، وترى أنها تنبع من خصائص العقيدة الإسلامية فهي: ربانية المصدر، أخلاقية،

مترابطة ومتماسكة. كما تدرس القيم وأثرها على عمل المؤسسات وتركز على قيم التوحيد والعدل وأثرها في بناء المؤسسات.

الباب الثالث: الأشكال المؤسسية في الفكر السياسي الإسلامي:

إن الهدف من دراسة هذه الأشكال المؤسسية، كما توضح الباحثة، هو معرفة القواعد والأسس التي بنيت عليها، ومعرفة الشروط المؤسسية في القائمين على هذه المؤسسات والتعرف على الإجراءات المؤسسية التي اتبعتها تلك المؤسسات بما يمكن الاستفادة منها في واقعنا المعاصر. ويركز هذا الباب على عرض لبعض الأشكال المؤسسية التي امتلأت بها الخبرة والفكر الإسلامي على الشروط التي تقوم عليها المؤسسة وإجراءاتها، وغاياتها، وذلك بتقسيم المؤسسات بما يغلب عليها من مهام ووظائف، فهناك أولاً المؤسسات التي يغلب عليها الصفة التنفيذية، وهي مؤسسة الخلافة والوزارة وولاية الأقاليم، ومؤسسات يغلب عليها الصفة القضائية وهي: ولاية المظالم والقضاء والحسبة والافتاء، ومؤسسات يغلب عليها الصفة الأمنية وهي الشرطة، ومؤسسات يغلب عليها طابع الدعوة الإسلامية وهي

الجهاد والمسجد، وتم تناول هذه المؤسسات جميعاً في فصول أربعة.

وقد أغفلت الباحثة ذكر المؤسسات التي يغلب عليها الصفة التشريعية، تلك المؤسسات التي تميزت في الرؤية والخبرة الإسلامية عن نظيراتها الغربية، فهذه المؤسسات تستمد - تميزها وتفردتها من وجود مصدر أعلى يستمد منه الجميع شرعيتهم، فقد نظر للسلطة التشريعية بحسبان أن للدولة الإسلامية قانوناً أساسياً إلهياً شرعه الله بالقرآن والسنة، وهو واجب التطبيق، يستمد شرعيته في التطبيق من أصل نزوله في القرآن أو صدوره عن النبي ﷺ دون أن يتطلب موافقة أو اعتماداً أو تصديقاً من جهة

ما. إلا أن هناك مهمة أخرى هي مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا، حيث يقوم هؤلاء بالنظر فيما ليس فيه نص صريح من الحالات والأوضاع، وذلك لبيان الحكم بشأنه بمناهج استخراج الدلالات الشرعية من الأحكام المنزلة.

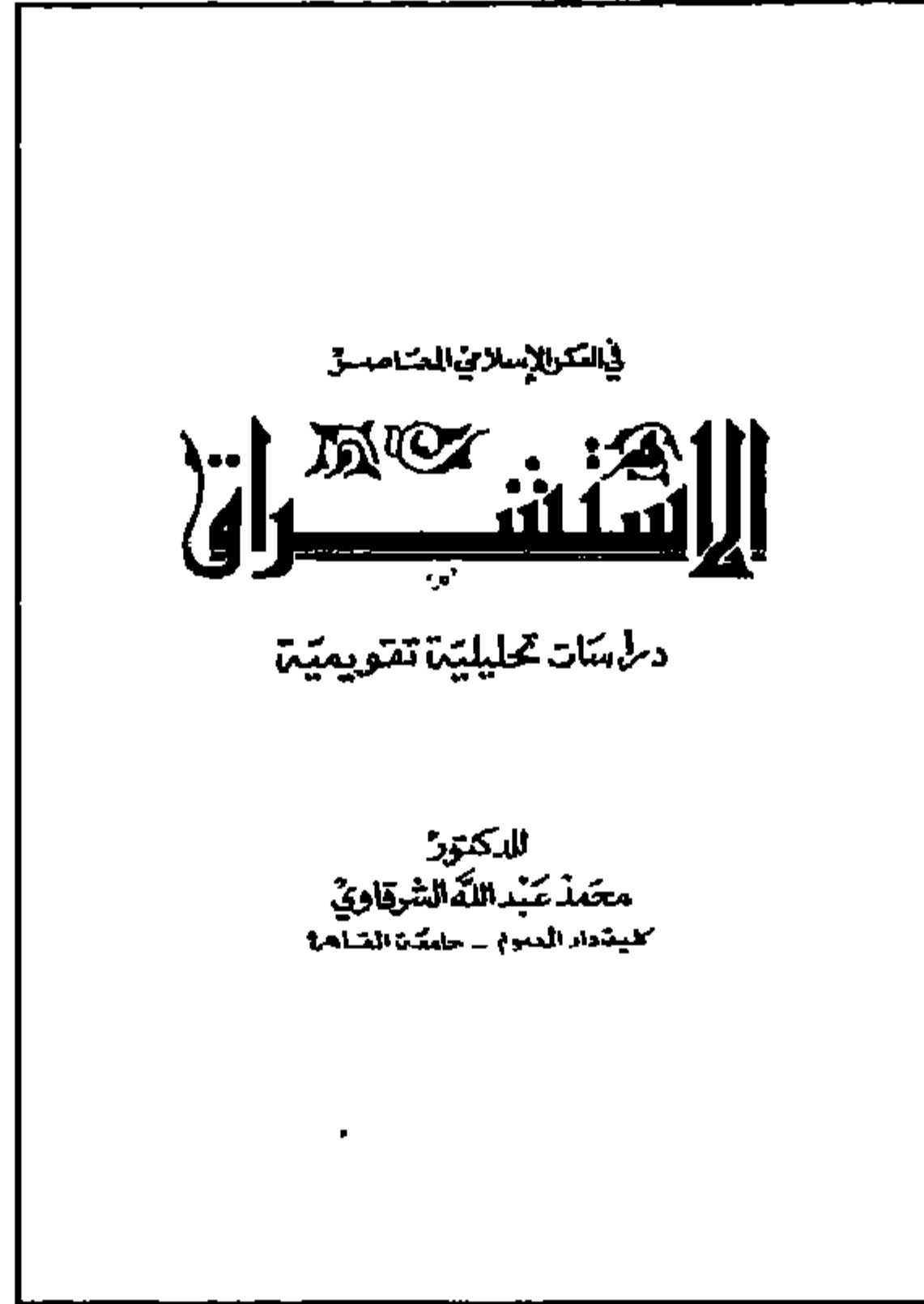
الخاتمة :

وفي خاتمة الدراسة تحاول الباحثة تقديم تصور لمدخل مؤسسي إسلامي يرتكز على مجموعة من الأسس والمرتكزات، تحاول من خلاله تقديم إسهامات لحل أزمة المؤسسة في الواقع العربي المعاصر مثل أزمة المشاركة، وأزمة التنشئة السياسية، وأزمة الهوية.



الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر

د. عبد الله الشرقاوي



في هذا الكتاب دراسة عن الاستشراق متميزة وجديدة، يتعد فيها المؤلف عن الأحكام العامة، فيقيم آراءه على القرائن العلمية، فيستشهد بأقوال المستشرقين أنفسهم للرد على المزاعم التي أثّرت الإسلام.

ويعرض المؤلف خلال ذلك لأهداف الاستشراق، وكيف كانت صورة الإسلام في الغرب في العصور الوسطى؟، ويكشف عن علاقة الاستشراق بالتبشير والاستعمار، ويلقي الضوء على موقف المستشرقين من القرآن والسنة وسيرة الرسول والعقيدة الإسلامية. ويكشف عن وجه الاستشراق العنصري المتعصب.

ولكنه إحقاقاً للحق يعرض للإنجازات التي قام بها المستشرقون خدمة للإسلام.

الكشاف الإسلامي



من أجل إضاءة أسطح للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الإسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

الكشاف الإسلامي

- * أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الإسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
- * نظام معلومات متكامل تعالج إشاراته الببليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الإسلامية بعمق وشمولية.
- * مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الإسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطيا الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من دلمون للنشر
Dilmun Publishing Ltd.

P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS
Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198

al-Muslim al-mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 19

Rajab : Dhul Hijja 1416

No. 75 and 76

February : July 1995

In this Issue

- Islam and Our Times
- A study in al- Shaykh Al Ghazali's Fiqh and its premises
- Pluralism and Difference
- A Study in the methodological dimension of Islamic economic thought,
- Mohamed Abdou's Methodology in the study of faith.